حوليـات

جامعة الجـزائر

العدد 21

جوان2012

العنوان:

جامعة الجزائرI بن يوسف بن خدة

02 شارع ديدوش مراد، الجزائر

الهاتف/ الفاكس

021.63.77.27

البريد الإلكتروني:

hawliyatalger@yahoo.fr

لجنة القراءة

1. **بوكرا إدريس** كلية الحقوق
2. **فيلالي علي** كلية الحقوق
3. **بن ناصر أحمد** كلية الحقوق
4. **بلحيمر عمار** كلية الحقوق
5. **سعيدان علي** كلية الحقوق
6. **بوعارة محمد الطاهر** كلية الحقوق
7. **سلامي عزيز** كلية العلوم الإسلامية
8. **عمار جيدل** كلية العلوم الإسلامية
9. **يوسف حسين** كلية العلوم الإسلامية
10. **محمد الأمين بلغيث** كلية العلوم الإسلامية
11. **محمود بن علي عبد الله** كلية الطب
12. **غرناوط مرزاق** كلية الطب
13. **سليم بابا عمر** كلية الآداب واللغات
14. **الحواس مسعودي** كلية الاداب واللغات
15. **منى علام** كلية الآداب واللغات
16. **براق محمد** المدرسة العليا للتجارة
17. **بلالطة مبارك** كلية العلوم الاقتصادية
18. **رشيد بوسعادة** كلية العلوم الاجتماعية
19. **براهيم براهمى** كلية العلوم الاجتماعية
20. **نبيلة وحدي** كلية العلوم الاجتماعية
21. **مخداني نسيمة** كلية العلوم الاجتماعية
22. **أحمد حمدي** كلية العلوم السياسية
23. ***ا م نهئ م لهئزل*** *كلية الاعلام والاتصال*
24. ***ضهى لهيقب*** *كلية الاعلام والاتصال*

. **أهداف المجلة:**

تهدف حوليات جامعة الجزائر إلى نشر الانتاج العلمي والفكري لأساتذة الجامعة، وتشجعهم على البحث العلمي والدراسات المعمقة وإتاحة الفرصة لهم للتعامل الفكري والعلمي، خاصة في ميادين القانون والشريعة والطب وكذا المواضيغ ذات الصلة بهذه التخصصات ...

تهدف هذه المجلة أيضا إلى إعطاء فرصة لأساتذة الجامعة من أجل نشر بحوثهم حتى يتمكنوا من مناقشة رسائلهم وتقديم ملفاتهم للترقية.

ترتكز اللجنة على المواضيع التالية:

. العلوم القانونية؛

. العلوم الإسلامية؛

. العلوم الطبية؛

. علم الاجتماع والاقتصاد والإعلام والسياسية والتاريخ إذا كانت لها علاقة بالتخصصات المشار إليها.

إن ما يتم نشره مصنف كما يلي:

. مقالات فكرية؛

. بحوث متخصصة؛

. عروض كتب ورسائل؛

. تقارير من المؤتمرات والندوات وأيام دراسية.

قواعد النشر في حوليات جامعة الجزائر I

. أوّلا: يشترط في الدراسات والأبحاث المراد نشرها ما يلي:

1. أن تكون متسمة بالعمق والأصالة؛
2. أن يلتزم الباحث بالمنهج العلمي والموضوعية؛
3. أن تكون الهوامش في آخر الدراسة؛
4. أن يتضمن البحث قائمة المراجع التي استخدمت مع ضرورة إعطاء معلومات بيبلوغرافيا كاملة؛
5. أن يكون البحث مكتوبا ببرنامج microsoft وبخط simplifid arabic مقاسه 14 وتقدم البحوث مطبوعة على وجه واحد من الورق 27/21؛
6. يقدم المقال في نسختين مع قرص مرن (CD)؛
7. أن لا يزيد البحث عن 20 صفحة.
8. أن يقر صاحب البحث أن بحثه لم يرسل للنشر في مجلة أخرى؛
9. على الباحث أن يرفق بحثه بملخص لا يتجاوز صفحة واحدة؛
10. أن لا يكون البحث مستلا من مطبوعات الدروس المقررة للطلبة، أو جزء من رسالة جامعية؛

- **ثانيا:** تخضع الأعمال المرسلة إلى المجلة للتحكيم قبل نشرها؛
- **ثالثا:** تقوم إدارة المجلة بإخطار أصحاب الأبحاث بالرأي النهائي للمحكمين بخصوص أبحاثهم قبولا أو رفضا أو تعديلا، والهيئة غير ملزمة بتبرير الرفض؛
- **رابعا:** ترتب الموضوعات وفق اعتبارات فنية؛
- **خامسا:** لا يجوز إعادة نشر أي موضوع من موضوعات المجلة، إلا بإذن كتابي من إدارتها؛
- **سادسا:** لا يجوز للباحث أن يسحب بحثه من النشر بعد عرضه على هيئة التحرير إلا لأسباب مقنعة، على أن يكون ذلك قبل إشعار الباحث بالموافقة على نشر إنتاجه؛

. ملاحظات:

. الآراء والأفكار والمقترحات الواردة في المجلة تعبر عن وجهات نظر أصحابها؛

. يحق للجنة القراءة استبعاد المقالات المقدمة للنشر الخاصة بالمجلة؛

. تمنح إدارة مجلة الحوليات لصاحب المقالة الممنشورة خمس نسخ من عدد المجلة الذي يتضمن مقاله؛

– تستبعد كل المقالات التي لاتحترم المقاسسس المعمول بها شكلا وموضوعا.

. ترسل المواد المقدمة للنشر في حوليات وجميع المراسلات الخاصة بالحوليات إلى مصلحة المنشورات بجامعة الجزائر I بن يوسف بن خدة، الهاتف الفاكس: 021.63.77.27.

الفهـرس

الافتتاحية:

يسعد جامعة الجزائر I أن تقدم لقرائها الأعزاء العدد 21، الجزء الأوّل – جوان 2012 . لمجلة حوليات جامعة الجزائر، و نأمل من أعزائنا القراء التواصل البنّاء مع مجلتهم وتزويدها بآراءهم ومساهمتهم سواء كانت هذه المساهمات على شكل مقالات أو بحوث متخصصة وعروض الكتب والرسائل الجامعية والملتقيات وهذا من أجل رفع المستوى للمجلة وتقديمها على أحسن وجه ... فهي مجلة منكم وإليكم.

وشكرا.

الجريمة المعلوماتية

د/ مليكة عطوي
أستاذة بجامعة الجزائر 3

يشهد العالم منذ منتصف القرن العشرين ثورة جديدة، أصطلح على تسميتها بالثورة المعلوماتية، وذلك إشارة إلى الدور البارز الذي أصبحت تلعبه المعلومات في الوقت الراهن. فقد أمست قوة لا يستهان بها في أيدي الدول والأفراد.

وتعتبر المعلومات في الوقت الراهن سلعة أو خدمة تباع وتشتري، ومصدر قوة اقتصادية وسياسية وعسكرية، وذلك لارتباطها بمختلف مجالات النشاط الإنساني وتداخلها في كافة جوانب الحياة العصرية، وبات الوعي بأهميتها مظهرا لتقدم الأمم والشعوب[1].

إلا أن الجانب الإيجابي لعصر المعلوماتية لا ينفي الانعكاسات السلبية التي أفرزتها هذه الثورة، وهذه التقنية العالية، والمتمثلة في إساءة استخدام الأنظمة المعلوماتية، واستغلالها على نحو غير مشروع وبصورة تضر بمصالح الأفراد والجماعات، وبالتالي بمصلحة المجتمع كله، حيث أدى هذا التطور الهائل إلى ظهور أنماط مستحدثة من الجرائم أصطلح على تسميتها **بالجريمة المعلوماتية**[2].

لقد تغيرت أنماط الجريمة، فلم تعد الاعتداءات تستهدف النفس والمال فقط، بل طالت المعلومات، وهو ما أصبح يعرف على الساحة الدولية بإجرام ذوي **الياقات البيضاء**[3]، حيث يستطيع المجرمون العصريون ارتكاب أبشع الجرائم، ليس فقط دون إراقة دماء، ولكن أيضا بدون الانتقال من أماكنهم، فهذا النوع من الجرائم ليس مقصورا على منطقة، أو دولة معينة، لكنها مشكلة عالمية.

إن هذا النوع من الجرائم لا يحتاج لجهد كبير، بل ترتكب الجريمة في أمن وهدوء، وهو ما جعل البعض يصفها **بالجرائم الناعمة (Crime Soft)**، فبمجرد لمس لوحة المفاتيح يحدث دمارا وخرابا في اقتصاديات كبرى الشركات. وتتشابه الجريمة الإلكترونية مع الجريمة التقليدية في أطراف الجريمة من مجرم ذي دافع لارتكاب الجريمة وضحية، والذي قد يكون شخص طبيعي أو شخص اعتباري.

أما الاختلاف الحقيقي بين نوعي الجريمة فيكمن في أداة الجريمة ومكانها. ففي الجريمة الإلكترونية الأداة ذات تقنية عالية، وأيضا مكان الجريمة الذي لا يتطلب انتقال الجاني إليه انتقالا فيزيقيا وإنما هي جرائم تتم عن بعد، أي بدون وجود الجاني والمجني عليه في نفس المكان.

لا يوجد اتفاق على مصطلح معين للدلالة على هذه الظاهرة المستحدثة، فهناك من يطلق عليها ظاهرة الغش المعلوماتي، أو الاختلاس المعلوماتي، أو الجريمة المعلوماتية.

في إطار تعريف الفقه للجريمة المعلوماتية نجد أن الاتجاهات تتباين في هذا السياق بين موسع لمفهوم الجريمة المعلوماتية وبين مُضيق لمفهومها.

فمن التعريفات المُضيقة لمفهوم الجريمة المعلوماتية تعريفها على أنها " كل فعل غير مشروع يكون العلم بتكنولوجيا الحاسبات الآلية بقدر كبير لازما لارتكابه من ناحية لملاحقته وتحقيقه من ناحية أخرى"[4].

وحسب هذا التعريف يجب أن تتوافر معرفة كبيرة بتقنيات الحاسوب ليس فقط لارتكاب الجريمة بل كذلك لملاحقتها والتحقيق فيها.

كذلك عرفها الأستاذ 'Rosemblat' على أنها "نشاط غير مشروع موجه لنسخ أو الوصول إلى المعلومات المخزنة داخل الحاسوب أو تغييرها أو حذفها"[5].

وفي المقابل فإن هناك تعريفات حاولت التوسع في مفهوم الجريمة المعلوماتية، عرفها البعض بأنها "كل سلوك سلبي أم إيجابي تم بموجبه الاعتداء على البرامج أو المعلومات للاستفادة منها بأية صورة كانت"[6].

وفي تقرير الجرائم المتعلقة بالحاسوب أقر المجلس الأوروبي بقيام المخالفة (الجريمة) في كل حالة يتم فيها "تغيير معطيات أو بيانات أو برامج أو محوها أو كتابتها أو أي تدخل آخر في مجال إنجاز البيانات أو معالجتها، وتبعا لذلك تسببت في ضرر اقتصادي أو فقد حيازة ملكية شخص آخر أو بقصد الحصول على كسب اقتصادي غير مشروع له أو لشخص آخر"[7].

ودائما حسب أصحاب الاتجاه الموسع تعرف الجريمة المعلوماتية "بأنها كل سلوك إجرامي يتم بمساعدة الكمبيوتر" أو هي "كل جريمة تتم في محيط أجهزة الكمبيوتر" أو هي "كل سلوك غير مشروع أو غير أخلاقي أو غير مصرح به يتعلق بالمعالجة الآلية للبيانات أو بنقلها"[8].

بالإضافة لما سبق فقد تنوعت تعاريف مفهوم جرائم المعلوماتية أهمها:

. يعرفها الفقيه الألماني كلاوس تادماين [9] بأنها: "كافة أشكال السلوك غير المشروع الذي يرتكب باستخدام الحاسب الآلي".

. ويعرفها الفقه البلجيكي بأنها: "كل فعل أو امتناع من شأنه الاعتداء على الأموال المادية أو المعنوية، يكون ناتجا بطريقة مباشرة أو غير مباشرة عن تدخل التقنية المعلوماتية، ويعد استخدام مصطلح الجريمة المعلوماتية للدلالة على الجرائم الناشئة عن استخدام الانترنت."

وقد عرفها مكتب تقييم التقنية في الولايات المتحدة الأمريكية بأنها: "الجرائم التي تلعب فيها البيانات الكمبيوترية، والبرامج المعلوماتية دورا رئيسيا"[10].

وعرفت جريمة الحاسب الآلي كذلك بأنها:"**جريمة تقنية تنشأ في الخفاء، يقترفها مجرمون أذكياء يمتلكون أدوات المعرفة التقنية، وتوجه للنيل من الحق في المعلومات، وتطال اعتداءاتها معطيات الحاسب المخزنة والمعلومات المنقولة عبر نظم وشبكات المعلومات**"[11].

وفي محاولة تحديدها لطبيعة الجرائم المعلوماتية، ترى الباحثة هدى قشقوش أنه: "يجب أن نعترف بأننا بصدد ظاهرة إجرامية ذات طبيعة خاصة تتعلق بالقانون الجنائي المعلوماتي، ففي معظم حالات ارتكاب الجريمة ندخل في مجال المعالجة الالكترونية للبيانات" [12].

أما مؤتمر الأمم المتحدة العاشر لمنع الجريمة ومعاقبة المجرمين، فقد تبنى التعريف الآتي للجريمة المعلوماتية: "أية جريمة يمكن ارتكابها بواسطة نظام حاسوبي أو شبكة حاسوبية، والجريمة تلك تشمل من الناحية المبدئية جميع الجرائم التي يمكن ارتكابها في بيئة إلكترونية"[13].

أما عن أسباب انتشار الإجرام المعلوماتي، تعد الدوافع الشخصية الخاصة بالمجرمين هي إحدى أسباب انتشار الإجرام المعلوماتي. إلى جانب الانبهار بالتقنية المعلوماتية، وانتشارها في المجتمعات الحديثة، وقد تكون الرغبة في تحقيق انتصارات تقنية هي الهاجس الأول عند استخدام الحاسبات الآلية إلى درجة تحقيق ما يسمى "**Fantasme électronique**" وبصورة أخرى هي المتعة والرغبة في قهر النظام المعلوماتي وإثبات الذات وليس بالضرورة النوايا السيئة. إن الحاجة وراء تحقيق الثراء السريع الحصول على المعلومات بشتى السبل أحد أسباب انتشار الإجرام المعلوماتي مثال على ذلك استيلاء مبرمج يعمل لدى إحدى الشركات الألمانية [14] على اثنين وعشرين شريطا تحوي معلومات بخصوص إنتاج الشركة. وقد هدد السارق ببيعها للشركات المنافسة ما لم تدفع له فدية مقدارها **200.000 دولار**. وقد قامت الشركة بتحليل الموقف، وفضلت الدفع من أجل استرداد الشرائط الممغنطة المسروقة، حيث قدرت أن الخسائر التي يمكن أن تنشأ عن إفشاء محتواها تفوق بكثير المبلغ المطلوب.

وقد تكون هناك أسباب ودوافع أخرى تؤدي لارتكاب الجريمة المعلوماتية منها:

. التنافس السياسي والاقتصادي بين الدول من خلال اختراق قراصنة كل دولة للأنظمة المعلوماتية للدول الأخرى بهدف التجسس ولأهداف أخرى خفية.

. كما يعد التسابق الفضائي والعسكري بين الدول دافعا لهذه الجريمة، فقد قام القراصنة باختراق شبكات معلوماتية تابعة لوكالة الفضاء ناسا ومواقع أسلحة ذرية تابعة لحكومة الولايات المتحدة الأمريكية[15].

كما وجدت مجموعات تطلق على نفسها مجموعات الكراهية على الانترنت تزدري كل القيم الدينية، والأخلاقية، والاجتماعية السائدة في المجتمعات، وبصفة خاصة تلك المرتبطة بالأسرة. وهناك مواقع الإلحاد التي تطالب بإلغاء الدين والدولة والأسرة وتحرير الإنسان من تلك القيود[16].

. <u>خصائص الجريمة المعلوماتية</u>: تتميز الجريمة المعلوماتية بعدة خصائص نوجزها فيما يلي:

. إن مسرح الجريمة المعلوماتية أو الإلكترونية لا يظهر في الواقع، بل هو الفضاء الإلكتروني بأسره.

. إن الجاني والمجني عليه لا يشترط أن يكونا في مكان واحد أو دولة واحدة، عكس الجرائم العادية مثل المخدرات أو القتل يكون لها مسرح جريمة ثابت للمعاينة. فهي جرائم ترتكب عن بعد.

. مبدأ إقليمية النص الجنائي، وما يعنيه ذلك بالنسبة لجرائم الانترنت، ومدى إمكانية تطبيق القوانين الوطنية على الجرائم الواقعة بالانترنت.

. إن الجرائم المعلوماتية أو الإلكترونية قابلة للتوسع والابتكار، فهي مرتبطة في الأساس بالتقدم التقني والمعلوماتي، فكلما ظهرت تقنية جديدة ظهرت معها جرائم جديدة.

. إن جرائم الانترنت لا تعترف بالحدود الجغرافية للدول، إذ يمكن أن توصف هذه الجرائم في هذه البيئة بأنها جرائم عابرة للدول، ذلك لأن الطابع العالمي لشبكة الانترنت، وما يرتبه من جعل معظم دول العالم في حالة اتصال دائم على الخط On line.

. إذا كانت الجريمة بصورتها التقليدية تحتاج في الأغلب إلى جهد عضلي من نوع خاص كجرائم القتل، السرقة، الاغتصاب، فإن الجرائم التي ترتكب على شبكة الانترنت لا تحتاج إلى أدنى مجهود عضلي، بل تعتمد على الدراسة الذهنية والتفكير العلمي المدروس القائم على المعرفة الجيدة بتقنيات الحاسب الآلي.

. تتسم الجرائم المتعلقة بشبكة الانترنت بالخطورة البالغة، فهي ترتكب من طرف فئات متعددة مما يصعب معرفة من هو مرتكب الجريمة، هذا ما جعل مكتب التحقيقات الفيدرالي الأمريكي يطلق عليها وصف **الوباء** Épidémie [17].

. صعوبة اكتشاف الجريمة المعلوماتية، وإذا اكتشفت فإن ذلك يكون بمحض الصدفة عادة[18]، وغالبا لا يتم الإبلاغ عن هذه الجرائم إما لعدم اكتشاف الضحية لها، وإما خشية من التشهير، أضف إلى ذلك أن الجرائم التي لم تكتشف هي أكثر بكثير من تلك التي تم اكتشافها[19].

. هذه الجرائم تهدف إلى الاعتداء على الأموال المادية والمعنوية، حيث يقابل مصطلح Cyber Crime، مصطلح Cyber Tribunal للدلالة على المحاكمات عبر الانترنت ...الخ.

. الجرائم المعلوماتية تتصف بالخفاء، أي عدم وجود آثار مادية يمكن متابعتها، فهي صعبة الاكتشاف، وكذا صعوبة الاحتفاظ الفني بدليل الجريمة المعلوماتية، إذ يستطيع المجرم المعلوماتي في أقل من ثانية أن يمحو أو يحرف أو يغير البيانات والمعلومات [20] في زمن محدود. فضلا عن سهولة تهربه من مسؤولية هذا العمل بإرجاعها مثلا إلى خطأ في نظام الحاسب.

. يعتمد هذا النوع من الجرائم على الخداع في ارتكابها والتضليل في التعرف على مرتكبيها، والاعتماد على التمويه.

. عدم وجود مفهوم مشترك لماهية الجريمة المعلوماتية، وعدم وجود تعريف قانوني موحد لها، ولعل السبب في ذلك يرجع إلى عدم وجود تنسيق دولي في مجال الجريمة المعلوماتية، وهذا لغياب معاهدات دولية ثنائية أو جماعية لمواجهة الجريمة المعلوماتية، أو لاختلاف مفهوم الجريمة تبعا لاختلاف النظم القانونية.

. **أوّلا: المجرم المعلوماتي وفيروسات الحاسب الآلي**

لا شك أن الشخص الذي يرتكب الفعل غير المشروع، ويتعدى فيه على حق من حقوق الغير، يعد في نظر القانون مجرما ويتعرض للعقاب إذا ما اقترف جريمته، وعليه يجب أن ننظر إلى المجرم المعلوماتي من حيث الظروف التي دفعته لارتكاب جريمته وأسبابها وصفاتها.

1. المجرم المعلوماتي: إذا كان المجرم المعلوماتي يرتكب جرائمه وهو يمارس وظيفته في مجال الحواسب الآلية، فلا بد أن يكون إنسانا اجتماعيا، يقوم بواجباته ويمارس حقوقه الاجتماعية والسياسية، دون أي عائق في حياته العملية. ولابد أن يكون محترفا يتمتع بقدر كبير من الذكاء. ويمكن حصر سمات المجرم المعلوماتي فيما يلي[21]:

. المجرم المعلوماتي هو إنسان اجتماعي بطبعه: يمارس عمله في المجال المعلوماتي أو غيره من المجالات الأخرى، وتطبيقا لذلك فكثير من جرائم المعلوماتية ترتكب بدافع النصب أو الحسد أو بدافع اللهو أو لإظهار مدى ما يتمتع به من قدرة على التفوق في مواجهة أمن الأنظمة المعلوماتية.

. المجرم المعلوماتي هو إنسان محترف وذكي: إن الإجرام المعلوماتي ينتمي إلى ما يمكن أن نطلق عليه تقنيات التدمير الناعمة، وبمعنى آخر يكفي أن يقوم المجرم المعلوماتي بالتلاعب في بيانات وبرامج الحاسب الآلي بمحو هذه البيانات أو تعطيل استخدامها، فهو يحاول أن يحقق أهدافه بهدوء.

ويتطلب كثيرا من الدقة والتخصص في هذا المجال للتوصل إلى التغلب على العقبات التي أوجدها المتخصصون لحماية أنظمة الكمبيوتر كما يحدث في البنوك مثلا.

. مجرد عائد الإجرام: يتميز المجرم المعلوماتي بأنه عائد للجريمة، دائما فهو يوظف مهاراته في كيفية عمل الحواسيب، وكيفية تخزين البيانات والمعلومات والتحكم في الأنظمة. إذ يوجد شعور لدى مرتكب فعل الإجرام المعلوماتي أن ما يقوم به لا يدخل في عِداد الجرائم، ولا يعاقب عليها قانونيا.

. المجرم المعلوماتي مجرم متخصص: لقد ثبت في عديد من القضايا أن عددا من المجرمين لا يرتكبون سوى جرائم الكمبيوتر، أي أنهم يتخصصون في هذا النوع من الجرائم.

. المجرم المعلوماتي مجرم غير عنيف: ينتمي هذا النوع إلى ما يوصف بإجرام الحيلة فهو لا يلجأ إلى العنف في ارتكاب جرائمه. وهو إلى جانب ذلك مجرم ذكي، ومتكيف اجتماعيا.

وقد أثبتت بعض الدراسات أن فئة الموظفين أو المستخدمين تشكل التهديد الأكبر، وتعد جرائم الحاسوب غالبا **جرائم داخلية** Insider Crime، وقدرت هذه الدراسات أن **90%** من جرائم الحاسوب الاقتصادية تم ارتكابها من قبل الموظفين أو المستخدمين العاملين لدى الضحايا في مؤسساتهم.[22]

ويمكن تصنيف فئات مجرمي المعلوماتية إلى ثلاث مجموعات:

2. **<u>الموظفون العاملون في مجال الأنظمة المعلوماتية</u> :** نظرا لأن النظام المعلوماتي هو مجال عملهم الأساسي، ونظرا للمهارات والمعرفة التقنية التي يتمتعون بها، فإنهم يقترفون بعض الجرائم المعلوماتية التي يمكن أن تحقق أهدافهم الشخصية، ومنها الكسب المادي، وهم يمثلون الغالبية العظمى من مرتكبي تلك الجرائم.

3. **<u>الموظفون الساخطون على مؤسساتهم</u>** ، يقومون باستخدام الكمبيوتر لمسح بعض المعلومات الخاصة بالشركة أو المؤسسة، كطريقة للانتقام من مؤسساتهم لأسباب يعرفها مرتكب هذا الفعل.

4. **<u>القراصنة</u>:** قراصنة المعلومات هم عادة مبرمجون من أصحاب الخبرة يهدفون إلى الدخول إلى الأنظمة المعلوماتية غير المسموح لهم بالدخول إليها وكسر الحواجز الأمنية المحيطة بهذه الأنظمة، ويمكن تصنيف القراصنة إلى صنفين هما:

أ). القراصنة الهواة أو (الهاكرز) Hackers: هذا الصنف من القراصنة، عادة ما يكونون من هواة الحاسوب، ينطلقون من فكرة التسلية، يرون في اختراق الأنظمة المعلوماتية تحديا لقدراتهم الذاتية، فالفضول وحب التعمق في الأنظمة المعلوماتية هو دافعهم الأول، وعادة ما لا تكون لديهم دوافع تخريبية وراء أعمالهم.

وهناك سمة مميزة لهذه الفئة من القراصنة ألا وهي تبادلهم للمعلومات فيما بينهم، وتحديدا التشارك في وسائل الاختراق وآليات نجاحها في مواطن الضعف في نظم الحاسوب والشبكات خاصة عن طريق النشرات الإعلامية الإلكترونية ومجموعات الأخبار[23].

ب). أما بالنسبة للصنف الثاني، فهو الأخطر فهم **القراصنة المحترفون (الكراكرز) (Crackers)** لأنهم يعلمون ماذا يريدون؟ وكيفية الوصول إلى أهدافهم باستخدام ما لديهم من علم يطورونه باستمرار، فأهدافهم المصاريف، وسحب الأموال من الأرصدة، أو الوصول إلى أخطر المواقع وأكثرها حساسية والتلاعب ببياناتها فهذه الفئة تعكس اعتداءاتهم ميولا إجرامية خطرة تنبئ عن رغبتها في إحداث التخريب[24]. ويتميز هؤلاء بقدرتهم التقنية الواسعة وخبرتهم في مجال أنظمة الحاسوب والشبكات، وهم أكثر خطورة من الصنف الأول، فقد يحدثون أضرار كبيرة.

. <u>ثانيا</u>: أساليب ارتكاب الجريمة المعلوماتية

تعتبر الفيروسات إحدى وسائل ارتكاب الجريمة المعلوماتية ويقصد بفيروسات الحاسب الآلي أي فعل يكون من شأنه إتلاف أو محو تعليمات البرامج أو البيانات التي يتم معالجتها آليا.

وتعتبر الفيروسات أهم التقنيات التي تستخدم لتدمير نظم المعلومات. فهي تعرف بأنها تقنيات تدمير ناعمة، تصيب النظام المعلوماتي بأضرار جسيمة يصعب تفاديها وتصيب هذه الفيروسات البيانات والبرامج بالشلل التام، وربما يصل الأمر إلى حد توقف جهاز الحاسب الآلي عن أداء وظائفه العادية.

1. تعريف الفيروسات: الفيروس هو عبارة عن مجموعة من التعليمات التي تتكاثر بمعدل سريع جدا، وقد عرف الفيروس المتخصص في المجال المعلوماتي بأنه " برنامج يصممه بعض المتخصصين بهدف تخريبي مع إعطائه القدرة على ربط نفسه ببرامج أخرى ثم يتكاثر وينتشر داخل النظام حتى يتسبب في تدميره تماما " [25]. فهي عبارة عن برامج مشفرة مصممة بقدرة كبيرة على التكاثر والانتشار من نظام إلى آخر.

في حين عرفه أحد الباحثين بأنه برنامج يتكون من عدة أجزاء مكتوبة بإحدى لغات البرمجة بطريقة خاصة تسمح له بالتحكم في برامج أخرى، وقادر على تكرار نفسه[26].

ومن ناحية رقعة الانتشار فإنه يستطيع الانتشار بسرعة مذهلة حتى يصل إلى أبعد بلد في آخر قارة، فهذه الفيروسات عابرة للدول والقارات، وهي السمة الأساسية للجرائم المعلوماتية.

ويستخدم الفيروس بشكل عام لتحقيق أحد الغرضين[27]:

أ. **الغرض الحمائي:** ويكون ذلك لحماية النسخة الأصلية من خطر النسخ غير المرخص به، فينشط الفيروس بمجرد النسخ ويدمر نظام الحاسوب الذي يعمل عليه، ويعد هذا بمثابة عقوبة تلحق بالناسخ.

ب. **الغرض التخريبي:** يتم إعداد هذه الفيروسات من قبل فئة مريضة من خبراء البرامج، وذلك بهدف الدعاية أو الابتزاز، فيسعى صانع الفيروس إلى التخريب بحد ذاته أو إلى التخريب بهدف الحصول على منافع شخصية.

كان أول ظهور معروف لفيروس كومبيوتر في عام 1981، بغرض علمي كما يقول المؤرخون وكان هو البذرة التي استمرت لتشكل شجرة الفيروسات حاليا [28]. فهذا الاكتشاف يعتبر بمثابة انتصار فبالرغم من خطورتها، إلا أنها تسمح بظهور البرامج المضادة وبالتالي فتح أسواق جديدة وتحقيق المزيد من الأرباح.

في البداية كان الفيروس ينتشر عن طريق الأقراص المرنة Disk Floppy وكان يعمل على نظام أبل APPEL2، ويكتفي الفيروس بإظهار مقطع شِعري على شاشة الحاسب دون أن يقوم بأي عملية تدمير أو تخريب. أما أول ظهور لفيروس ينتقل عن طريق الأقراص المرنة في نظام دوس MsDos فكان عام 1986 [29].

كما شهد عام 1987، ظهور أول دودة Worm ضربت منصات أي بي ام IBM وأطلق عليها دودة الكريسماس، والتي تعيد إصدار نفسها 500 ألف مرة في الساعة.

وفي عام 1998 ظهر أول فيروس جافا في العالم، وفي 1999 انفتحت نافذة الجحيم على الانترنت، وبدأ عصر جديد من التهديدات دشنها فيروس ميليسا، الذي يجمع بين صفات فيروس الماكرو ودودة الانترنت، والذي تسبب في تعطيل الكثير من خوادم Serveurs الشركات حول العالم.

وظهرت في الأعوام التالية العديد من الفيروسات التي تسببت في خسائر تقدر بمليارات الدولارات، ولم تكن بالضرورة بنفس الصورة، إلا أنها اتفقت جميعا على كونها الخطر الأكبر، ويمكن ذكر على سبيل المثال: فيروس الحب والحرية الذي استهدف نظام الكمبيوتر.

وتعد الفيروسات أحد أشكال الجريمة الإلكترونية، وهي أكبر تهديد يتعرض له مستخدمو الحواسب، وقد أصبحت التقنيات التي تستخدمها الفيروسات الآن أكثر تعقيدا وتطورا عما كانت عليه منذ سنين.

ومن العلامات الشائعة لوجود فيروس ما يلي:

. بطء الجهاز الشديد بما لا يتناسب مع عدد البرامج التي تعمل في نفس الوقت.

. امتلاء القرص بما لا يتناسب مع عدد وحجم الملفات الموجودة عليه.

. ظهور مربعات حوار غريبة أثناء العمل على الجهاز.

. إضاءة القرص الصلب دون أن تقوم بعملية فتح أو حفظ ملف.

وتبقى القاعدة الذهبية لمقاومة الفيروسات هي برنامجا جيدا لمقاومة الفيروسات، ويتم تحديثه بصورة دورية.

2. **أنواع فيروسات الحاسوب وطرق انتشارها** : هناك العديد من التقسيمات والتسميات لأنواع فيروسات الحاسوب، وطرق انتشارها كل حسب الزاوية التي ينظر إليها.[30] وفيما يلي أهم أنواع الفيروسات:

أ. **فيروسات التلاعب بالبيانات**: وهو برنامج فيروسي يتم إنشاؤه ليتحرك بصفة خاصة من ملف إلى آخر، كي يحصل على معلومات محددة أو يعدلها أو يحل محلها، ومن هذه الفيروسات:

. فيروس السرطان: وهذا الفيروس يقوم بمسح أجزاء من شاشة الحاسب بصورة تدريجية حتى يصل في النهاية إلى القضاء عليها كليا. ويطلق العاملون في مجال الحاسبات على هذه العملية Zeroing أي مسح البيانات وتحويلها إلى حرف Zéro(0).

. فيروس الجنس: يمثل مجموعة من الصور الجنسية مثيرة للغرائز لجلب انتباه القائم على النظام، وأثناء ذلك ينسخ البرنامج نفسه، ويمسح جدول توزيع الملفات [31].

. **فيروس القردة:** ويتمثل في صور لمجموعة من القردة تمارس ألعاب بهلوانية أثناء قيام البرنامج بنسخ نفسه بنفسه في أكثر من موقع، وتدمير الفهرس الرئيسي للقرص الصلب[32].

. فيروس الحب Love: يتمثل هذا الفيروس في شكل رسالة أو صورة مثيرة للإغراء، ترسل إلى البريد الالكتروني للمستخدم لحثه على فتحها وتكون ملحقة برسالة عادية، ويتنكر الفيروس في شكل رسالة بريدية آمنة، وبمجرد فتح الرسالة يقوم الفيروس بنسخ نفسه مرات عديدة، مما يضاعف قدرته على الانتشار لحذف الملفات أو إخفائها ويستبدلها بنسخ منه، ويقوم أيضا بإرسال رسالة بريد إلكتروني لكافة العناوين الالكترونية الموجودة في سجل العناوين الالكترونية [33].

. فيروس سارز: تزامن ظهور هذا الفيروس الالكتروني مع ظهور فيروس سارز البيولوجي، وينتشر هذا الفيروس عبر البريد الالكتروني حيث يأتي برسالة إلكترونية بعنوان (أنا أحتاج إليك ساعدني) باللغة الانجليزية، وبمجرد فتح المستخدم هذه الرسالة يقوم الفيروس بنسخ نفسه عدة مرات، وإرسال رسائل إلكترونية إلى كافة العناوين الموجودة في قائمة العناوين الالكترونية، وهكذا يضمن انتشارا سريعا وخرابا مدمرا.

لعل خطورة هذا الفيروس تكمن في حمله اسم المرض الخطير الذي يهتم الكثير من الناس لمعرفة المزيد عنه في ذلك الوقت.

. فيروس مايكل أنجلو: أطلق هذا الفيروس يوم 06 مارس 1992 بمناسبة الاحتفال بذكرى ميلاد الرسام الإيطالي الشهير مايكل أنجلو، وأصاب هذا الفيروس العديد من أجهزة الحاسوب الشخصية في عدد كبير من دول العالم.

. فيروس ناسا: وهو فيروس أطلق إحتجاجا على إنتاج الأسلحة النووية، فهو عبارة عن برنامج يحمل رسالة مناهضة للأسلحة النووية، وتظل هذه الرسالة تكرر نفسها وتتكاثر بشكل مدمر للبرامج الأخرى.

ب. القنابل المنطقية والقنابل الموقوتة أو الزمنية : يقصد بها النوع من الفيروسات التي تتولى تدمير البرامج وإتلافها، وهذا النوع يظل ساكنا دون فاعلية، وبالتالي لا يمكن اكتشافه إلا بعد مدة قد تطول يحددها مؤشر موجود فيها. فإذا حل ميعاد أو توافرت الشروط بدأ برنامج القنبلة بمهامه التخريبية، علما بأنها تؤدي مهامها بسرعة فائقة وفي زمن قياسي يصل إلى بضع دقائق أو ثواني.

وتعرف القنبلة المنطقية Logic bombs بمصطلح الشفرة المعيقة، فهي عبارة عن برنامج أو جزء من برنامج، ينفذ في لحظة محددة أو في كل فترة زمنية منتظمة، فهي من حيث الشكل ليست ملفا متكاملا، وإنما برامج يتم إدخالها بطرق متخفية مع برامج أخرى. حتى لا يمكن التعرف عليها، بحيث تجتمع فيما بينها بحسب الأمر المعطى لها في زمن واحد، ويؤدي اجتماعها هذا إلى فقدان القدرة على تشغيل البرمجية عبر الحاسوب. فهي تعمل على مبدأ التوقيت، حيث تنفجر في وقت معين، ومن الأمثلة على استخدام القنبلة الزمنية في الواقع العملي من أجل تدمير المعلومات وإتلافها، قيام أحد المبرمجين الفرنسيين بوضع قنبلة زمنية في شبكة المعلومات في الجهة التي كان يعمل بها إثر فصله عن العمل، وهذه القنبلة كانت تتضمن أمرا بتفجيرها بعد ستة أشهر من تاريخ فصله، الأمر الذي نتج عنه تدمير كل لبيانات[34].

ج. برامج الدودة: وهي البرامج التي تتصف بامتلاكها قدرة تعطيل أو إيقاف نظام الحاسب بصورة كاملة، وذلك عن طريق استغلال فجوة في نظام تشغيل الحواسيب، متنقلة من حاسب لآخر لتغطي شبكة بأكملها. وقد يتكاثر عددها عن طريق إنتاج نسخ منها وهي تشبه البكتريا في تكاثرها. كما تهدف هذه البرامج إلى احتلال أكبر نطاق ممكن من سعة الشبكة، مما يؤدي إلى التقليل أو

الخفض من قدرتها وقد تتجاوز ذلك في بعض الأحيان، وتقوم بأعمال تخريب حقيقية للملفات والبرامج وأنظمة تشغيل الحاسب.[35]

ومن خصائص هذا الفيروس قدرته على إخفاء نفسه عن المستخدم وإخفاء أي آثار دالة على وجوده.

. ثالثا: تصنيف جرائم المعلوماتية

تتعدد جرائم المعلوماتية منها ما يستهدف نظام المعلوماتية نفسه كالاستيلاء على المعلومات وإتلافها، ومنها ما يرتكب بواسطة نظام الكمبيوتر نفسه، كجرائم احتيال الكومبيوتر. وقد تم تقسيم جرائم الانترنت في الاتفاقية الأوروبية لجرائم الكمبيوتر والانترنت لعام 2001. حيث اتجه العمل منذ مطلع الألفية الجديدة نحو وضع إطار عام لتصنيف جرائم الكمبيوتر والانترنت والاتفاق على الحد الأدنى يضمن التعاون الدولي في حقل مكافحة هذه الجرائم، وضمن هذا المفهوم تقسم الاتفاقية المشار إليها جرائم الكمبيوتر والانترنت إلى أربع فئات، مع ملاحظة أنها تستثني الجرائم المتعلقة بالخصوصية لوجود اتفاقية أوروبية مستقلة.

1). الجرائم التي تستهدف سلامة وسرية عناصر المعطيات والنظم: وتضم:

. الدخول (غير القانوني) غير مصرح به.

. الاعتراض غير القانوني.

. تدمير المعطيات.

. اعتراض النظم.

2). الجرائم المرتبطة بالكمبيوتر وتضم:

. التزوير المرتبط بالكمبيوتر.

. الاحتيال المرتبط بالكمبيوتر.

3). الجرائم المرتبطة بالمحتوى: وتضم طائفة وفق هذه الاتفاقية، وهي الجرائم المتعلقة بالأفعال الإباحية وغير الأخلاقية.

5). الجرائم المرتبطة بالأشخاص والأموال : وتضم السرقة والاحتيال والتزوير، والإطلاع على البيانات الشخصية، تليها المعلومات المضللة والزائفة، أنشطة الاعتداء على الخصوصية، إساءة استخدام المعلومات، القرصنة، بث البيانات من مصادر مجهولة، الحصول على معلومات سرية، الإرهاب الالكتروني، التشهير وغيرها من الجرائم.

رغم تعدد صور الجريمة المعلوماتية، وكثرة تصنيفاتها تبقى جريمة التقليد والقرصنة أكثر الجرائم انتشارا وخطورة وترتفع معها الخسائر لذا سنتطرق إليها:

تعد القرصنة الإلكترونية عملا شبيها بسرقة منتوج ما من على رفوف بعض المحلات، فهي سرقة أو توزيع دون ترخيص، حيث انتشرت هذه الظاهرة وتنامت لتشمل جميع دول العالم، فهي بمثابة استنساخ من دون ترخيص لمادة مسجلة وبثها وتوزيعها على الجمهور.

وتعتبر الاعتداءات على التسجيلات الصوتية والسمعية البصرية من أكثر صور الاعتداءات شيوعا في البلدان المتقدمة والنامية، وكذا المساس بالحياة الخاصة وسرقة المعلومات والبيانات لاستعمالها لأغراض معينة وانتهاك خصوصية الأفراد بالإضافة إلى الاعتداء على حقوق المؤلفين.

إن مصطلح القرصنة مصطلح شامل ومرن يشمل العديد من الجرائم، فالقرصنة قد تندرج تحت وصف جرائم السرقة والاختلاس إذا توفرت أركانها، وقد تندرج تحت وصف جرائم التقليد والتزوير والغش إذا توفرت أركانها.

ومن منطلق أن الاستنساخ بغرض الاستخدام الشخصي هو حق مكفول قانونا. لكن البعض لا يقومون باقتراف هذه الحقوق فحسب بل يشجع القرصنة الفكرية ويرحب بها ويروج لها بوصفها خدمة ثقافية اجتماعية، واقتصادية تقدم له المادة الفكرية وبأرخص السعار وتيسر سبل المعرفة.

إن شيوع مثل هذه الثقافة المشجعة على القرصنة والانتهاك الصريح للملكية الفكرية بصفة عامة، يهدف إلى التقليل من شأن القيمة الفكرية (قيمة العمل والإبداع).

وللإشارة يحمل مستخدمو الانترنت يوميا ملايين الملفات من أفلام وألعاب فيديو وموسيقى والبرامج والكتب والدراسات، وقد يتعدى الأمر إلى بيعها والمتاجرة بها.

وأمام هذا الانتهاك الصارخ لهذه الحقوق، وتفاقم هذه الجرائم التي أصبحت عبأً على اقتصاد كل دول العالم دون استثناء، حاولت العديد من الدول إيجاد حلول تشريعية قصد توفير المزيد من الحماية، نوجزها فيما يلي:

. تعتبر **السويد** أول الدول التي سنت التشريعات الخاصة بجرائم الحاسب الآلي والانترنت، حيث صدر قانون البيانات السويدي عام 1973. تتبعها الولايات المتحدة الأمريكية، حيث شرعت قانونا خاصا بحماية أنظمة الحاسب الآلي في سنة 1985. فأصدرت قانون بتاريخ 08 جانفي 1988 لمكافحة الجريمة المعلوماتية مع استحداثها لمواد جديدة تخص جرائم المعلوماتية في قانون العقوبات من بينها:

<u>المادة 1/323</u> من قانون العقوبات **الفرنسي** تعاقب على فعل الدخول أو البقاء غير المشروع في نظام المعالجة الآلية للبيانات أو في جزء منه بالحبس لمدة سنتين وغرامة 30 ألف أورو، فإن نتج عن الدخول أو البقاء محو أو تغيير في البيانات الموجودة في النظام أو حدث مساس بنظام التشغيل فإن العقوبة تصبح آنذاك الحبس لمدة ثلاث سنوات وغرامة تصل إلى 45 ألف أورو.

أما **إنجلترا** ففي عام 1990 تم استحدثت قانون يعالج فيه إساءة استخدام نظم المعلومات.

أما **إيطاليا** فقد أصدرت سنة 2000 قانون يجرم القرصنة La loi anti-piraterie[36].

أما على صعيد المشرع العربي ورغم صعوبة مكافحة الجريمة المعلوماتية، إلا أن هناك جهود جماعية وفردية في محاربة قراصنة الانترنت نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر.

قانون **الإمارات العربية المتحدة** وهو القانون الاتحادي رقم 12 سنة 2006.

أما **تونس** فأصدرت قانون التجارة الإلكترونية لسنة 2000 الهدف منه حماية البيانات والمعطيات الشخصية في مواجهة الأنظمة المعلوماتية.

أما **السودان** فقد أصدرت سنة 2006 قانون مكافحة تقنية المعلومات.

أما عن **الجزائر**، فالمشرع الجزائري عدل قانون العقوبات، واستحداث المادة 394 مكرر.

المادة 394 مكرر[37] يعاقب بالحبس من ثلاثة أشهر إلى سنة وبغرامة من 50.000 د.ج إلى 100.000 د.ج كل من يدخل أو يبقى عن طريق الغش في كل أو جزء من منظمة للمعالجة الآلية للمعطيات أو يحاول ذلك. وتضاعف العقوبات إذا ترتب على ذلك حذف أو تغيير لمعطيات المنظومة.

أما إذا ترتب على الأفعال المذكورة أعلاه تخريب نظام أشغال المنظومة الإلكترونية تكون العقوبة الحبس من ستة أشهر غلى سنتين وغرامة مالية من 50.000 د.ج إلى 150.000د.ج.

المادة 394 مكرر 1: يعاقب بالحبس من ستة أشهر إلى ثلاثة سنوات وبغرامة من 500.000 د.ج إلى 2.000.000 د.ج، كل من أدخل عن طريق الغش معطيات في نظام المعالجة الآلية أو أزال أو عدل بطريقة الغش المعطيات التي يتضمنها.

ونصت **المادة 394 مكرر 2:** يعاقب بالحبس شهرين إلى ثلاثة سنوات وبغرامة مالية من 1.000.000 د.ج إلى 5.000.000 د.ج كل من يقوم عمدا أو عن طريق الغش بما يأتي:

. تصميم أو بحث أو تجميع أو توفير أو نشر، أو الاتجار في معطيات مخزنة أو معالجة أو مرسلة عن طريق منظومة معلوماتية، يمكن أن ترتكب بها الجرائم المنصوص عليها في هذا القسم.

. حيازة أو إفشاء أو نشر أو استعمال لأي غرض كان، المعطيات المتحصل عليها من إحدى الجرائم المنصوص عليها في هذا القسم.

أما عن جانب الملكية الفكرية وحرصا من المشرع الجزائري على أن تشجيع الإبداعات الفكرية وتأمين حمايتها يساهمان بشكل فعال في تطوير المجتمع ثقافيا واقتصاديا، وبعبارة أخرى أنه حينما يتعلق الأمر بحقوق التأليف لا يكون موضوع الاهتمام منحصرا في فئة من الأشخاص محدودة العدد، وإنما يرتبط بمصالح المجتمع.

وقد أعطى المشرع الجزائري أهمية لجنحة التقليد والتزوير فقد نصت المادة 151 بأنه يعد مرتكبا لجنحة التقليد كل من يقوم بالأعمال الآتية[38]:

. الكشف غير المشروع عن مصنف أو أداء فني.

. المساس بسلامة مصنف أو أداء فني.

. استنساخ مصنف أو أداء فني بأي أسلوب من الأساليب في شكل نسخ مقلدة ومزورة.

. استيراد نسخ مقلدة ومزورة أو تصديرها.

. بيع نسخ مزورة من مصنف أو أداء فني.

. تأجير مصنف أو أداء فني مقلد أو مزور أو عرضه للتداول.

وجاء في المادة 152: يعد مرتكبا لجنحة التقليد كل من ينتهك الحقوق المحمية بموجب هذا الأمر فيبلغ المصنف أو الأداء الفني للجمهور عن طريق التمثيل أو الأداء العلني الإذاعي أو البث السمعي و/أو السمعي البصري التوزيع بواسطة الكابل أو أية وسيلة نقل أخرى لإشارات تحمل أصوات أو الصور وبأي منظومة معالجة معلوماتية.

أما بالنسبة للعقوبات فقد أقر المشرع الجزائري عقاب مرتكب جنحة التقليد والتزوير لمصنف أداء فني المنصوص عليه في **المادة 151**-[39] بالحبس من ستة أشهر إلى ثلاثة سنوات سجنا وبغرامة مالية من 500.000 د.ج إلى 1.000.000 د.ج سواء تمت عملية النشر في الجزائر أو في الخارج.

وأشارت المادة 156 من الأمر 97–10، أن أي اعتداء على حق المؤلف والحقوق المجاورة جاز لصاحب الحق في التعويض وأما القضاء بنشر أحكام الإدانة كاملة أو مجزأة في الصحف. وأن يطلب تسليمه العتاد أو المصنفات المقلدة والمزورة أو قيمتها في جميع الحالات المذكورة في نص المواد 148 إلى 150 من الأمر97–10.

إضافة إلى المجهودات المذكورة فإن المشرع الجزائري أولى اهتماما كبيرا لهذه الجرائم بإصدار قانون خاص بمكافحة هذا النوع من الجرائم.

ورغم صدور النص التنظيمي الخاص بقانون مكافحة الجرائم ذات الصلة بتكنولوجيا الإعلام والاتصال، في شكل مرسوم إلا أن تفعيل هذا القانون يبقى موهونا بعدة جوانب.

وأمام هذا الانتشار الواسع لهذه الجرائم (الجريمة المعلوماتية) وصعوبة مواجهتها، والتسارع الملحوظ في تطورها، وتزايد مخاطرها خاصة وأن أغلب مرتكبي هذه الجرائم يبقون مجهولي الهوية، وهذا الأمر يتيح لهم الاستمرار والتفنن بطرق ارتكاب هذه الجرائم.

وأمام هذه الصعوبات علينا البحث عن بعض الحلول السريعة والمستعجلة وتبني ما يلي:

1. المسارعة في سن قوانين وتشريعات خاصة تجرم هذا النوع من الجرائم، بحيث تكون عقوبات ردعية.

2. تفعيل القوانين على أرض الواقع وتطبيقها بصرامة.

3. إبراز أهمية وخطورة هذه التكنولوجيا من خلال حملات التوعية والأيام الدراسية والتأكيد على أن هذه التكنولوجيا هي بمثابة سلاح ذو حدين.

4. السعي إلى إيجاد قانون دولي موحد يحارب هذه الجرائم بما أنها جرائم عابرة للدول والقارات.

5. تبني فكرة المحكمة الرقمية.

6. الاعتراف بالإمضاء الإلكتروني كدليل إثبات وتطويره.

. **الهوامش**:

1. هشام فريد رستم، جريمة الحاسب كصورة من صور الجرائم الاقتصادية المستحدثة، بحث مقدم لمؤتمر الأمم المتحدة لمنع الجريمة، والذي عقد خلال الفترة من 29 أفريل إلى غاية 08 ماي 1995، مجلة الأمن العام، العدد 151، ص 25.

2. نهلا عبد القادر المومني، الجرائم المعلوماتية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط 2، 2010، عمان، ص 13.

3. مصطلح حديث نسبيا، وأول من أطلقه عالم الاجتماع Suther Land، حيث وضح أن هذه الجرائم ترتكب من قبل الطبقة الراقية في المجتمع ذوي المناصب الإدارية الكبيرة.

4. قورة نائلة، جرائم الحاسب الاقتصادية، دار النهضة العربية، ط1، القاهرة 2004، ص 21.

5. يونس عرب، دليل أمن المعلومات والخصوصية، ج 1، جرائم الكمبيوتر والانترنت، ط 1، اتحاد المصارف العربية 2002، ص 213.

6. الهيتي محمد حماد، التكنولوجيا الحديثة والقانون الجنائي، دار الثقافة للنشر التوزيع، ط 1، عمان 2004، ص 152.

7. السعيد كامل، جرائم الكمبيوتر والجرائم الأخرى في مجال تكنولوجيا المعلومات، ورقة عمل مقدمة للمؤتمر السادس للجمعية المصرية للقانون الجنائي، دار النهضة العربية، القاهرة 1993، ص 324-325.

8. خالد ممدوح إبراهيم، الجرائم المعلوماتية، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، ط 1، القاهرة 2009، ص 74.

9. محمد محمد شتا، فكرة الحماية الجنائية لبرامج الحاسب الآلي، دار الجامعة الجديدة للنشر بالإسكندرية، القاهرة 2001، ص 71.

10. عادل ريان محمد، جرائم الحاسوب وأمن البيانات، مجلة العربي، العدد 440، جويلية 1995، ص 73.

11. عبد الفتاح بيومي حجازي، مكافحة جرائم الكمبيوتر والانترنت في القانون العربي النموذجي، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، ط1، القاهرة 2006، ص 33.

12. هدى حامد قشقوش، جرائم الحاسب الإلكتروني في التشريع المقارن، دار النهضة العربية، القاهرة 1992، ص 05 وما بعدها.

13. مؤتمر الأمم المتحدة العاشر لمنع الجريمة ومعاقبة المجرمين، الذي عقد في فينا في الفترة ما بين 10-17 مارس 2000.

14. نقلا عن محمد سامي الشوا، ثورة المعلومات وانعكاساتها على قانون العقوبات، دار النهضة العربية، القاهرة 2000، ص 07.

15. أحمد هلالي عبد اللاه، الجوانب الموضوعية والإجرامية لجرائم المعلوماتية، دار النهضة العربية، ط1، القاهرة 2003، ص 21-22.

16. المرجع نفسه، ص 24.
17. حسن بن سعيد سيف الغافري، السياسة الجنائية في مواجهة جرائم الانترنت، دراسة مقارنة، رسالة دكتوراه، جامعة عين شمس 2007، ص 200.
18. الصغير، جميل عبد الباقي، القانون الجنائي والتكنولوجيا الحديثة، دار النهضة العربية، ط 1، القاهرة، 1992، ص 17.
19. خالد ممدوح إبراهيم، مرجع سابق، ص 86.
20. خالد ممدوح إبراهيم، المرجع السابق، ص 82.
21. حسين بن سعيد سيف الغافري، مرجع سابق، ص 260.
22. حسن بن سعيد سيف الغافري، المرجع السابق، ص 265.
23. نهلا عبد القادر المومن، مرجع سابق، ص 84.
24. يونس عرب، مرجع سابق ص 286.
25. محمد علي العريان، الجرائم المعلوماتية، دار الجامعة الجديدة للنشر، القاهرة، 2004، ص 84.
26. عايد رجا الخلايلة، المسؤولية التقصرية الإلكترونية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط 1، عمان 2009، ص 110.
27. الشوا محمد سامي، مرجع سابق، ص 190.
28. منير محمد الجنبيهي، ممدوح محمد الجنبيهي، جرائم الأنترنت، والحاسب ووسائل مكافحتها، دار الفكر الجامعي، القاهرة، ط2، 2005، ص 68.
29. منير محمد الجنيهي، ممدوح محمد الجيهي، مرجع سابق، ص 70.
30. مجموعة من التقسيمات وردت في بحث لمحمد المنشاوي بعنوان : جرائم الانترنيت، منشور بتاريخ 2005/05/15 على الموقع الالكتروني
http://www.minshawi.com/old/internetcrim-in%20Law.htm
31. عبد الله حسين علي محمود، سرقة المعلومات المخزنة في الحاسب الآلي، دار النشر العربية، القاهرة، 2002، ص 130.
32. محمد سامي الشوا، مرجع سابق، ص145.
33. هدى حامد قشقوش، مرجع سابق، ص 103.
34. الشوا محمد سامي، مرجع سابق، ص 196.
35. علاء عبد الرزاق السالمي، تكنولوجيا المعلومات، دار المناهج للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط 2، 2004، ص 402.
36. Sandiri Carnerol : « La loi Italienne » 27 sept 2000, disponible en ligne : http://www.droit-Technologie.org
37. من قانون العقوبات الجزائري.
38. الأمر رقم 03–05 المؤرخ في 19 جويلية 2003 الجزائري، المتعلق بحقوق المؤلف والحقوق المجاورة.
39. الأمر 97–10 المؤرخ في 06 مارس 1997، المتعلق بحقوق المؤلف والحقوق المجاورة.

نضال المرأة في الكتابة النسائية في الجزائر

(كتابات ونيسي أنموذجا)

أ/ بشي يمينة

جامعة الجزائر2

قسم اللغة العربية وآدابها

تمهيد:

بدأت الإرهاصات الأولى للكتابة النسائية في الجزائر في الظهور مع مجموعة من النساء في شكل نخبة تَصدَّرْنَ الحركة النّسوية الإصلاحية بالجزائر، خاصة بعد الحرب العالمية الثانية، وأصبح البعض منهن يكتبن وينشرن في الصحف والمجلات، ويؤلفن القصص، وينظّمن الأشعار، ويشاركن في النشاط المسرحي، ويمتهنّ التدريس والتمريض ويعالجن الموضوعات النسوية ومشاكلهن، ويفكرن في مصير البلاد والعباد، وكنّ بمثابة رائدات للنساء الجزائريات اللائي سيكون لهن دور فريد من نوعه خلال ثورة التحرير الكبرى، ثورة أول نوفمبر (1954- 1962م)[1].

برزت المرأة الجزائرية ببطولة وشجاعة فائقة سجلها لها التاريخ، هذه البطولة التي حررتها من رواسب الماضي أهّلتها بعد ذلك للانطلاق بحثا عن ذاتها لاكتشاف قدراتها الفكرية والأدبية. وتجدر الإشارة إلى أنّ جهود جمعية العلماء في تعليم المرأة أتت بثمارها، ولعل أولها كان بظهور حركة ثقافية سنة 1954م على صفحات جريدة **البصائر** العربية، وبروز الأديبة **زهور ونيسي** التي تخطت الحواجز، وخرجت إلى الحياة الثقافية بكل شجاعة لتُسهم في بناء الحركة الأدبية النسائية في الجزائر.

وحين كان صوت المرأة المناضلة في الجزائر يعلو إلى جانب أخيها وزوجها وابنها غاب صوتها الآخر- أقصد غيابها أدبيا- وبخاصة في الشعر والقصة، على الرغم من ذلك ظهرت الأديبة **زهور ونيسي** كصوت لا ينافسه أحد، بل استطاع أن يتعدى حدود التقاليد ليكون مناضلا في جبهة التحرير. فتحملت أعباء مسئولياتها كمواطنة، ومسئولية قضيتها الوطنية من خلال الكلمة المقاتلة، خاصة وأنها اتخذت من اللغة العربية سلاحا في وقت أحوج ما تكون فيه الجزائر إلى كلمة عربية، ولهذا نقول: إنها حملت أكثر من سلاح في أتون الثورة[2].

تعتبر **ونيسي** من أوائل الأصوات النسائية البارزة اللاّئي استطعن أن ينطلقن في الساحة الأدبية، ويفرضن وجودهن، ويعبّرن عن آرائهن وأفكارهنّ بكل شجاعة من خلال نضالها الثوري وأعمالها الأدبية في مجال القصة، والرواية، ثم توالت بعدها مجموعة أخرى من الأديبات[3] نذكر منهن: الراحلة زليخة السعودي، وجميلة زنير، وأحلام مستغانمي وغيرهن. ولا شك أن هذه الأسماء

استطاعت أن تُثبت وجودها في الساحة الأدبية من خلال انتشار كتاباتهن في الصحف، والدوريات.

ونظرا لما عرفته الجزائر قبل وبعد الاستقلال من أوضاع في مختلف الميادين، فقد كانت هذه القضايا والموضوعات مصدرا خصبا لكتاباتهن، في مختلف الأجناس الأدبية من شعر، ومقالة، وقصة، و رواية.

إنّ من يبحث عن الأدب النسوي الجزائري في تلك الفترة سيدرك قلة الأصوات النسائية في الساحة الأدبية، لكن هذا لا يمنع من القول أنّ قصص (الرصيف النائم) (لزهور ونيسي) كتبت قبل الاستقلال، وإن كانت طباعة هذه المجموعة القصصية جاءت فيما بعد.

مرّت الكتابة النسائية في الجزائر بمرحلتين: مرحلة أولى ظهر فيها المقال نتيجة انتشار الثقافة الصحفية لسهولة التعبير فيها، ولقربها من مشاعر وذهن القارئ، ثم جاءت مرحلة المحاولة القصصية. وكانت الموضوعات المعالجة متنوعة فمنها: التاريخي، والثوري، والاجتماعي، والذاتي، وغيرها من المواضيع المستقاة من واقع وعمق المجتمع الجزائري مع تسجيل الفارق الفني بينها.

والملاحظ أن الأدب النسوي لم يخرج عن كونه أدبا ملتزما بقضايا المرأة والمجتمع، بل أكثر تركيزا على عنصر المرأة، وحريصا على تجسيد معاناتها الخاصة كأنثى، والعامة كإنسانة تسعى لتأكيد الهوية و رفع الحيف والجور عنها، نظرا لما عايشته من ظروف قهر وتخلف خلال فترة الاحتلال.

وإذا تتبعنا المرحلة الأولى التي تبدأ من سنة 1954م؛ أي المقترنة زمنيا باندلاع ثورة التحرير الوطنية، وما حملته من مساهمات نثرية تمثلت في مقالات اجتماعية تمحورت حول قضايا المرأة في المجتمع الجزائري، وموضوعات أخرى لها علاقة بالتنشئة الاجتماعية السليمة، والتربية الصحيحة للفرد الجزائري.

من بين هذه المقالات مقال بعنوان "**إلى الشباب**"[4] لـ **زهور ونيسي** تدعو فيه إلى ضرورة الاهتمام بتربية المرأة وتعليمها، وإعدادها للمشاركة الإيجابية في حركة التنمية، ولقد نشطت الحركة الثقافية في جانبها الصحفي لدى المرأة في هذه المرحلة، وهي ميزة إيجابية بالقياس إلى وضع المرأة في المجتمع الجزائري آنذاك، ونظرته الدونية إليها إلى جانب حرمانها من أهم حقوقها؛ وهو حق التعليم، لولا مساعي **جمعية العلماء المسلمين** الحثيثة، التي من خلالها دعا عبد الحميد ابن باديس إلى ضرورة تعليمها و النهوض بها.

فالكتابة النسائية بدأت تتضح بعض ملامحها رغم الظروف الصعبة نظرا لـ:العامل الاستعماري والذّهنية الاجتماعية الضيّقة، والتقاليد الصارمة، ووضع المرأة الأدبي والثقافي الخاص في هذه الفترة، الذي لم يكن يسمح لها بالاختلاط والمشاركة في مجالات الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية[5]، إلا أن الكتابة النسائية لم تتوقف في الصحافة خلال الثورة، بل استمرت وانتشرت بفضل الوعي والمتابعة والاهتمام لما كان يكتب وينشر من قبل الكاتبات أنفسهن،

والتشجيع لبعضهن البعض، وبذلك ظهرت أشكال قصصية كثيرة تَحمل مضامين فكرية وفنية جديدة، مع الملاحظة أن الكتب التي تناولت الأدب الجزائري لم تذكر اسم شاعرة أو أديبة سوى **زهور ونيسي،** وكان ذلك ذكرا عابراً.

أما المرحلة الثانية فتمثلت في ظهور المحاولات القصصية من الكتابة النسائية في الجزائر، جسدتها تلك المحاولات القصصية التي يمكن اعتبارها بداية للقصة النسائية، مثل الصورة القصصية المعنونة بـ **جناية أبٍ**[6] لـ **زهور ونيسي،** وقد نشرت في ركن تحت عنوان: "**من صميم الواقع**"، وتنشر **ونيسي** في السنة نفسها صور قصصية أخرى منها: **الأمنية** [7]، **ومَنْ المَلُومْ**[8]، **وجلسة مع صديقات**[9]، حيث تعكس هذه الصور القصصية ظروف المرحلة التاريخية وآفاتها الاجتماعية في ظل الاحتلال، كما تبرز مقدرة الأديبة الجزائرية على الكتابة والإبداع.

تعتبر ونّيسي من أوائل الأصوات النسائية البارزة اللاّئي استطعن أن ينطلقن في الساحة الأدبية، ويفرضن وجودهن، ويعبّرن عن آرائهن وأفكارهنّ بكل شجاعة من خلال نضالها الثوري وأعمالها الأدبية في مجال القصة، والرواية، ثم توالت بعدها مجموعة أخرى من الأديبات[10] نذكر منهن: الراحلة زليخة السعودي، وجميلة زنير، وأحلام مستغانمي وغيرهن، ولا شك أن هذه الأسماء استطاعت أن تُثبت وجودها في الساحة الأدبية من خلال انتشار كتاباتهن في الصحف، والدوريات. ونظرا لما عرفته الجزائر قبل وبعد الاستقلال من أوضاع في مختلف الميادين، فقد كانت هذه القضايا والموضوعات مصدرا خصبا لكتاباتهن، في مختلف الأجناس الأدبية.

. <u>دور المرأة في ثورة التحرير في كتابات (ونيسي)</u>: تدور الكتابات القصصية التي كتبتها ونيسي خاصة في المرحلة الأولى حول موضوع كفاح المرأة الجزائرية في حرب التحرير، وفي أكثر هذه القصص تُركّز على دور المرأة في الثورة في صور مُتعدّدة: أمّاً، وزوجة، وممرضة، أو مناضلة في المدينة أو الريف، وكلّها تعكس الدور الإيجابي للمرأة الجزائرية في حرب التحرير. فقد تحملت المرأة الجزائرية في بداية انطلاق الثورة مسئولية إدارة العائلة والقرية بأكملها بعد رحيل الرجل إلى الجبال، وبسبب هذه المسؤولية تعرّضت العائلة والقرية إلى الضربات العنيفة، وإلى الترويع والتشريد، في ظروف العزلة وغياب الحامي، وخلو البيت من وسائل الدفاع[11].

وفي ظل هذه الظروف عاشت المرأة الحرب برعبها وأخطارها، سواء كضحية أو مقاتلة في الجبال أو ضمن المقاومة المدنية، واجتازت مصاعب ومشاق التّعذيب والإرهاب والنّفي، ولم تعد التقاليد والعادات حاجزا أمام الجهاد وخدمة القضية الوطنية.

وجاءت مرحلة صعود المرأة إلى الجبال ومشاركتها الفعلية في المعارك المسلحة، والتّمريض والطبخ، والقيام بدور الاتصال، وتوزيع المنشورات السرية، وقيادة الخلايا في المدن، وغيرها من المهام الأخرى[12].

ونجد الأديبة (ونيسي) في قصصها تصور المرأة؛ وهي تقوم بتنفيذ مهام عديدة خارج ميدان المعركة، حيث تحمل الأخبار والمعلومات، وتقوم بأعمال الطّهي وخياطة الملابس للجنود و غيرها من الأعمال.

. **صور ونماذج نسائية لنضال المرأة في كتابات (ونيسي):** إن صورة الزّوجة المجاهدة والشهيدة و دور الممرضة في كتابات (ونيسي) القصصية والروائية، واضحة بارزة ومتعددة، وهذه صور عن بعض النماذج النسائية المناضلة في الثورة التي تعكس شجاعتها وبطولتها، من خلال صورة الزوجة المجاهدة و الشهيدة.

إن قصة (فاطمة)هي قصة المرأة التي عاشت حقا ثورة أول نوفمبر بكل ما فيها من أبعاد، وهي تقطن في كوخ منعزل عن أكواخ القرية، حيث تداهمه فرقة من الجيش الفرنسي قصد التفتيش، وتسألها بإلحاح عن زوجها من قِبل أحد الجنود، فتجيب بحدّة : "ابتعد أيها الوحش اللئيم، فإن كان لديك واجب، فهو أن تفتّش البيت، لا أن تسألني أين زوجي، إن زوجي جزائري قبل كل شيء، وهو حر في تأدية واجبه، لم ينتظرها تتم حديثها، وإنّما صفعها بوحشية، ليخرج زوجها من الداخل موجها رصاصه إلى الجنود، فيقتل الجميع، وتدور معركة إثر ذلك، ويُعْتَقَل زوج فاطمة مُثْخَناً بالجراح، وهو الذي تزوّجها بعد استشهاد زوجها الأول، ليرعى ولده من بعده"[13].

لقد حاولت **ونيسي** تسليط الأضواء على الثورة التحريرية، وإبراز المواقف النضالية المشرّفة، وخاصة تلك التي امتازت بها المرأة الجزائرية بوقوفها إلى جانب الثوار ومساندتهم.

وقصة **فاطمة** هي رمز لكل امرأة جزائرية ناضلت وشاركت مع أخيها الرجل، فنالت أقسى العذاب، وتعرضت لأبشع التنكيل في سجون العدو، فأحداث هذه القصة تجري في قرية **أولاد ناصر** التي اتخذها المجاهدون مكانا يلجئون إليه للراحة بعد قيامهم بالعمليات الفدائية، سواء داخل المدينة أو خارجها، وذات يوم هجم المظلّيون على القرية مما أدخل الرعب في نفوس السّكان، ولما تفوّق جنود الاحتلال على الأكواخ للتفتيش، انفرد ثلاثة جنود وقصدوا كوخا، كان بعيدا عن أكواخ القرية فدخلوه وبدؤوا التفتيش، وعندما لم يجدوا ما جاءوا من أجله حاول أحدهم الاقتراب من **فاطمة** والاعتداء على شرفها، فابتعدت عنه ثم رفعت طفلها وضمّته إلى صدرها، ووقفت في ثبات وكبرياء متحدية قوّتهم، ولما تمادى أحدهم وتطاول عليها، انطلق صوت زوجها المجاهد من المخبأ، واختلط بصوت الرصاص الذي انطلق من رشّاشه، فسقط على إثره الجنود الثلاثة قتلى، مما جعل بقية الجنود يسرعون نحو مصدر الرصاص، فأحاطوا بالكوخ، وراحوا يُمطرونه بالنّار فأصيب المجاهد بجروح، وتمكنوا من إلقاء القبض عليه وحمله إلى المعتقل.

وقصة **فاطمة** جسّدت وعكست برؤية ثورية نضال المرأة الجزائرية، وجهادها، وعملها الفدائي، فالمرأة التي أنجبت الأبطال الذين دافعوا عن كرامة الوطن وسيادته، لم تقف مكتوفة اليدين أمام قضية وطنها، بل كانت سبّاقة إلى الجهاد على جميع الأصعدة، مساندة ومساعدة للمجاهدين أينما تواجدوا.

أما صورة الزوجة المجاهدة الشهيدة : فتتمثل في قصة **خَرْفِيَة** المجاهدة التي وقفت مع إخوانها المجاهدين، ولم تنعم بزواجها سوى خمسة أشهر، حيث استشهد زوجها عبد القادر عندما التحق بالمجاهدين.

إن صورة **خرفية** الشهيدة تتصدر قائمة المجاهدات في المجموعة، وقد منحتها القاصة السِّمات العامة والفردية التي تجعلها نموذجا للوطنية العالية، فهي زوج مجاهد قائد، يستشيرها ويطلب عونها، فكانت أهلا لثقته، وتعلم من أسرار الجهاد والمجاهدين الكثير.

أما عن دور الممرضة في الثورة فيتجسد في قصة **المرأة التي تلد البنادق**، حيث يطلب خطيب **زهية** أن تستقبل في مكان عملها في المستشفى واحدة تدعى **فاطمة**، وتفعل ذلك مدّعِية أنها صديقَتَها جاءت قصد المعالجة، وتطلب **فاطمة** من **زهية** أن تحدّثها على انفراد، وتنتقل الاثنتان إلى غرفة أخرى فتجد أن حمل **فاطمة** إنّما هو من نوع آخر، لقد كان السلاح تحت حزامها، وها هو يُحتضن من قِبل **زهية** أمانة ليتسلمه خطيبها في آخر الدّوام، لقد نجحت المهمة التي عبّر من خلالها أبطال القصة عن إيمانهم بالكفاح المسلح أيام الثورة. وهذا مقطع حواري يُجسّد هذه المواقف الثّورية النضالية، يدور بين شخصيّتين نسائيتين في قصة **المرأة التي تلد البنادق**: "هل أنت خائفة؟ لا تخافي يا صغيرتي المسكينة إنها كنز حصلنا عليه كنز كبير يا صغيرتي، وأصبحت في لحظة واحدة صغيرتها المسكينة، ولم أدر إلاّ ويداي تُمسكان الأمانة: إنّها باردة صلبة، تجمّدت لها أصابعي، وجفّ لها حلقي، وقُلت لاهثة:

. ولكنني لم أكن أعلم أن الأمانة من هذا النوع، أو أنها بمثل هذا الحجم، وأين لي أن أخبئها؟

. إنّك ستحملينها تماما، كما حَملتها أنا لمنزل خطيبك هذا المساء عندما تنتهي نوبتك في المساعدة، وحَمَلْتها كما حَمَلَتها صديقتي **فاطمة** أو **عائشة** أو لست أدري لا يهم، شعرت ساعتها بالقوة والاعتداد بالنفس والسعادة" [14].

إنّ شخصية **زهية** في القصة ليست إلا الوجه الآخر للعفوية التي كانت تدفع الناس تحت ضغط إحساسات ما إلى الاشتراك في الثورة، وهذا ينطبق على النساء كما ينطبق على الرجال.

من خلال هذه الصور النضالية، أبرزت **ونيسي** شجاعة المرأة الجزائرية، وكشفت عن المواقف النضالية المشرّفة التي امتازت بها المرأة الجزائرية بوقوفها إلى جانب الثوار والثورة مساندة ومضحية داخل المعتقلات والسجون، وهذه ذكريات إحداهن في قصة **وراء القضبان** اللائي عشن هذه الأحداث التي تظل راسخة في الذاكرة الجماعية. حيث تبرز القصة ذكريات البطلة أيام كفاحها قبل خمسة عشر عاما، يوم كانت مع زميلاتها في سجن **بربروس**، وأعمال الشغب التي قُمن بها، فنُقِلن إلى سجن آخر في فرنسا. وتبقى تلك المعاناة، وآثارها النّفسية محفورة في الصدور والسطور لا تمحوها الأيام،أما صور المرأة بعد الثورة التحريرية فتتجسد في كتابات **ونيسي** في نماذج عديدة منها صورة الثكلى والأرملة.

إن وحشية الاستعمار لا حدود لها، فقد سجلتها كتب التاريخ لتظل لعنة تطارده على مر الأجيال، كما ألّف الكتّاب والأدباء قصصا و روايات تفضح وحشيته وبشاعته. وقد تجلّت هذه الوحشية في عدة صور قصصية تعكس صورا للثّكل والتّرمل، التي عانت من ويلاتها المرأة الجزائرية أثناء وبعد حرب التحرير.

من هذه الصور؛ هناك صورة الأم العجوز الثكلى التي جاءت في قصص **ونيسي** معبّرة عما لاقاه الشعب الجزائري من مأساة خلال فترة الاحتلال، بصموده وكبريائه من أجل نصرة قضيته، فقصة **عقيدة وإيمان** تبدو فيها الأم العجوز الثكلى تقف أمام أحد المساجد، وهي تسأل عن ابنها الذي نال شرف الشهادة في معركة المصير وعيناها لا تكفّان عن البكاء.

" أتعلمين يا **أمي فاطمة** أنّك إذا بكيت على وحيدك الشهيد كثيرا عَذّبْتِهِ ولم تلاقيه في الجنّة؟

فتحركت المسكينة كمن به مسّ، وبحركة عصبية مدت كفّيها تمسح عينين قرحهما الدمع قائلة كالأطفال: . أحقا أراه وألاقيه عندما لا أبكي؟

فأومأتُ برأسي: أنْ (نعم).

أما صورة الأرملة فتجسدها قصة **وردية؛** هذه المرأة التي جاءت من الريف إلى المدينة بحثا عن عمل لسد رمق صغارها **كمال، سعيد، صليحة،** بعد أن استشهد زوجها في إحدى المعارك في حرب التحرير في بلدة **سيدي عيش،** وها هي في شارع ديدوش مراد في الجزائر العاصمة، تنتقل من بيت إلى آخر، تتذكر كيف أن دورية عسكرية قضت على زوجها.

... دخلت إحدى البنايات ثم عادت مهرولة لأنها أبت أن تخدم عند فرنسي، وفي وسط الزحام والسيارات تسقط على إثر حادث اصطدام، ويجتمع الناس ولا يُسمع منها وهي تفارق الحياة غير أولادي، يتجلى هذا الموقف الدرامي في هذا المقطع القصصي:

"... ولكن **وردية** لا يظهر أنها سمعت شيئا من كل ذلك، كان لسانها فقط يردد بنَفَس متقطع: . أولادي...

ويتهاوى رأسها الصغير ليلمس حافة الرصيف النائم الذي كان لا يزال مبلّلا برطوبة الليل الباردة "[15].

من خلال هذه القصة يلاحظ أن الكاتبة أبرزت الدور النضالي للمرأة الرّيفية، فبطلة هذه القصة قد تضاعف دورها بعد استشهاد زوجها، فتحمّلت مسؤولية العمل لإعالة أولادها، وكانت مستعدة لمواجهة كل الصعاب من أجل حياة كريمة وسعيدة لأبنائها.

أما صورة المرأة السجينة فتجسدها ونيسي في قصة **وراء القضبان** عبر ذكريات سجينة. وقد أصبحت مسؤولة في مكتبة ثانوية وفي دوامة ذكرياتها أيام الثورة قبل خمسة عشر عاما، يوم أن كانت في سجن **بربروس**[16] مع زميلات مجاهدات، ثم نُقلن إلى فرنسا، وتتذكر الخالة وردية التي قتلت جُنديا فرنسيا ومزقت الآخر بأظافرها، ويخيّل إليهم أنها مجنونة فيتركونها لأقبية السجن.

وفي شريط الذكريات تتجلى نفسية السجينات ومعاناتهن: "... لقد كانت ساعة الفجر هي ساعة تنفيذ الإعدام عند الطغاة، وساعة الاستشهاد عندنا، نعم إنه كذلك رغم أن جميلة جارتي في الزنزانة المجاورة، ضحِكت مني عندما بدأت أحلل لها الفرق بين هذه وتلك، ساعة الإعدام وساعة الاستشهاد، ضحكت مني وهي تقول: نعم إنه الموت، والموت وحده ولا شيء غيره يا خديجة.

قلت: . نعم إنه الموت أوافقك.. ولكنه يختلف مناّ إليهم، إنهم يرونه إعداما، ونراه نحن استشهادا "[17].

هكذا تبرز القصة ذكريات البطلة أيام كفاحها قبل خمسة عشر عاما، يوم كانت مع زميلاتها في سجن بربروس، وأعمال الشغب التي قُمن بها، فنُقِلن إلى سجن آخر في فرنسا. وتبقى تلك المعاناة وآثارها النّفسية محفورة في الصدور، والسطور لا تمحوها الأيام، وهذه صورة أخرى مشرقة لذكريات أم عن الثورة ترويها لأحفادها بعد الاستقلال.

يظل أثر الثورة و النضال واضحا ممتدا في أعمال الأديبة ونيسي القصصية حتى في مجموعتها **الظلال الممتدة،** وخير ما يُجسّد نضال المرأة في هذه المجموعة قصة زينب، التي تصور الحالة النفسية لصورة الأم زينب وهي تتذكر أيام ثورة التحرير، حيث كان ابنها شابا وقد استدعته الإدارة الاستعمارية للتجنيد، وعملت هذه الأم كل ما في وسعها لإلحاقه بالثوار.

وقد بلغت العواطف المتأججة أشد حرارتها عند هذه الأم حين وصلت الجبل بعد العناء الشديد الذي عانته مع ابنها وهما يقطعان الدروب والشِّعاب الوعرة، حتى وصلا إلى مكان مُعسكر المجاهدين وازدادت فرحتها عندما وافق المجاهدون على انضمام ابنها إليهم ليكون مجاهدا أو مكافحا كما كان أبوه قائلة: " لا بأس أن يسير معكم بدون سلاح، حتى يَغْنِم سلاحه في إحدى المعارك، أعطوه سكينا، أعطوه قطعة حديد، يحصل بها على سلاحه، فقط لا تتركوه يتجنّد هناك في الجانب الآخر، ضدّكم وضد أبيه، وابتسمت زينب أخيرا وهي تتابع حركات القائد وقسمات وجهه الرّاضية، ونظرته الحنون، وهي تلتقي بنظرة على ابنها الشاب القلقة"[18]، وتَنْتَهي قصة **الظّلال الممتدة** لما أفاقت زينب الأم من هذه الذّكريات على صوت حفيدها وهو بلباس عسكري يناديها لتشاركه احتفال ذكرى الاستقلال.

رجعت من رِحلتها القصيرة عبر ماضيها البعيد، رجعت على صوت حبيب عذب يتساءل: . جدّتي ألا تشاركينا قهوة العصر؟

كان ذلك صوت حفيدها بقامَتِه المديدة، ولباسه العسكري، وقد بدت أزرار البذلة ذهبية لمّاعة وهو يقف مبتسما متسائلا...

وفركَت عينَيْها وهي تجيب: . هذا أنت يا أحمد، ولكن لماذا خرجت اليوم من الثكنة، إنه ليس يوم عطلتك؟ ولكنّ الشاب أجاب بحنان ظاهر:

. ألا تدرين يا جدتي؟ يبدو أنّك أصْبَحت عجوزاً حقا؟

إنّه يوم عُطْلتِنا جميعا؟ إن اليوم ذكرى الحرية يا جدّتي عشرون سنة كاملة قد مرت على الاستقلال.

وأجابته زينب بابتسامة كبيرة مشرقة، وهي تمد يدها له ليساعدها على النهوض، وقد استرجعت نَفَسها في الحاضر... .حقا الحمد لله .." [19].

من خلال صورة الأم التي تسترجع ذكريات الثورة، وتعيش ذكرى الاستقلال مع حفيدها؛ استطاعت ونيسي أن تحيي هذه الذكرى من جديد، وتُرسّخها في ذاكرة الأحفاد بكل أبعادها البطولية والوطنية، فهي تُعتبر من أهم الكتّاب الذين عاشوا أحداث الثورة، واستلهموا موضوعاتها القصصية منها، تأصيلا لقِيَمها في جيل ما بعد الاستقلال.

من الواضح في هذه النماذج القصصية أنّ ونيسي قد تمثّلت الواقعية في الصور والمواقف القصصية التي تمّ عرضها، وكأنّ شخصياتها منقولة من الواقع بكل ما تحمله من تضحيات، وآلام، وصخب ثوري. بحيث كان التّركيز فيها على نضال ومعاناة المرأة النفسية والاجتماعية خلال الثورة التحريرية، وما خلفته من آثار وذكريات في وجدانها، أما كتابات ونيسي الروائية فقد عكست صورة واضحة عن المساهمة الفعالة لنضال المرأة في الكفاح المسلح، من خلال تقديم نماذج نسائية عن المرأة الثورية؛ فنجد أن الكاتبة تعكس من خلالها الصور النضالية و البعد الثوري لنضال المرأة الجزائرية وهذا في روايتها **من يوميات مدرسة حرة ولونجة والغول** المفعمة بمواقف و صور لبطولة المرأة الجزائرية في الثورة، كما تكشف عن البعد الثوري والنفسي والاجتماعي للشخصيات النسائية الرئيسية والثانوية في كلتا الروايتين. وتؤكد ونيسي خاصة على هذا البعد الثوري في مقدمة روايتها **يوميات مدرسة حرة** وهذه المشاركة النضالية بقولها: "على هذا أمكن للمرأة في مسيرة الثورة أن تُعبّر عن نفسها وترابطها مع متطلبات المجتمع المادية ومعطياته.. فإن الواجبات قبل الحقوق، وهذا جوهر أساسي قدّمته المرأة أثناء الثورة وأضافته لإثراء الفكر الثوري في خصوصية ثورة أول نوفمبر" [20].

أما عن صورة نضال المرأة السياسي بعد الاستقلال وهي تخطو الخطوات الأولى محاولة الخوض معترك الحياة السياسية والمشاركة في النضال السياسي؛ فتجسدها في أكثر من قصة وموقف. فكتابات ونيسي رؤية المجتمع الجزائري لنضال المرأة السياسي، وموقفها كمناضلة من القضية.

. <u>المرأة والنضال السياسي في كتابات ونيسي</u>: إنّ الشعور بأهمية دور المرأة الجزائرية في الحياة الوطنية بصورة شاملة لم يقتصر على التنويه بما قامت به خلال هذه المرحلة، بل تواصل إبراز دورها في معظم ما كتب من قصص، أكدت بصورة أكثر جلاء دور المرأة التاريخي في الثورة، ودورها الحيوي المتفاعل مع ما جدّ من تحولات اجتماعية وفكرية واقتصادية خلال مرحلة البناء، والاستقلال الوطني [21].

إنّ نيل المرأة الجزائرية لحقوقها السياسية كان بفضل مساهمتها الفعّالة في أداء دورها؛ من خلال المنظمات النسائية في الجزائر.

وانطلاقا من هذا الدور الفعال للمرأة، ترى ونيسي أنّ إسهام المرأة الجزائرية ومشاركتها بفعالية في صنع النصر، وافتكاك الحرية، وبناء أسس العدالة الاجتماعية، من أحد العوامل الرئيسية التي يجب أن تجعل المرأة تخوض معركة البناء، وتثبت من جديد أنها ضرورة حتمية لانتصار الثورة، وأنها لا يمكن أن تبقى أبدا هامشية في حياة وطنها وهي نصف هذه الحياة وشقها القاعدي، إنها شحنات الماضي، ومواقف الحاضر، وتطلعات المستقبل[22].

وتُثْنِي ونيسي على الوعي السياسي للمرأة قائلة: "إنّ المرأة في كل هذه المجالات وبعيدا عن الأناشيد الوعظية والعاطفية، كانت شجاعة وموجودة، وأعمالها أكبر دليل على هذه الشجاعة...رغم هذا الوعي، فإنه ظهرت هناك بعض السلبيات من خلال مواقف بعضهم من انتخاب المرأة، فما هي إلا نتائج موضوعية لذهنيّات معينة تتحكم فيها تقاليد بائدة، وأفكار متجمّدة. وهذه الظروف المُعوّقة مرشحة للزوال وللقضاء عليها حتما، وذلك بالتعبئة السياسية، والتّجنيد العام، والتّوعية والتوجيه، واستمرار نضال المرأة والرجل معا.." [23].

رغم هذه الصعوبات التي تواجه المرأة في الواقع الاجتماعي، فإن ونيسي تُشدّد في موقفها على ضرورة إصرار المرأة على مواصلة درب النضال السياسي من خلال كتاباتها، وهذه الصورة القصصية القصيرة تلخّص ذلك؛ إذ يبدو واضحا من الحوار الذي جمعها وإحدى زميلاتها اللائي ترشّحن للانتخابات والنّجاح الكبير الذي أحرزته بعد أن فازت بثقة من رشحوها وانتخبوها ممثلة لهم من بين ألف ومائتين من العمال على مستوى الوطن بعد ضغوطات وصعوبات تعرّضت لها تعكس طبيعة الواقع و الذهنيات التي لا تزال تواجه نضال المرأة في المجتمع.

إن موقف ونيسي واضح من القضية في هذه الصورة القصصية، وهي تُحَاور زميلتها قائلة: "حيّتني من بعيد بتردد، وأَجَبت تحيتها بابتسامة عريضة، وكأنّنا على سابق معرفة وسألتها:

. إنّك عُضو مُشارك في المؤتمر أليس كذلك؟

. أجابَتني وترددها يكاد يختفي نهائيا

. إن شِئت فأنا كذلك؟ هنيئاً لك إذن.

. على ماذا؟ على النجاح الكبير الذي أحرزته..

. أتسمين هذا نجاحا..؟

. نعم، بعد أن فُزت بثقة من رشّحوك، وانتخبوك لتكوني ممثلة لهم "[24].

تحاول القاصة التخفيف من وطأة الموقف ومن شدة الضغوطات التي تعرضت لها زميلتها وإقناعها بالتجمّل وبالصّبر، والاستمرار في النضال حتى تَقطف ثماره سائلة إيّاها:

". ضغوط كثيرة إذن تعرضت لها؟

. تصوّري من الجميع من زملائي العمّال، وحتى من زميلاتي أيضا!

. عليك أن تبرهني على هذه الثقة اليوم.

. نعم، لا بد، ولكنني أحس بتعب كبير، إن مجتمعنا لا يرحم أبداً، بدءاً من عائلتي.

– إن تغيير مثل هذه الأفكار الضيقة في مجتمعنا، هي في الحقيقة موضوع نضالنا اليوم، نضال شاق ومرير، ولعله أشقّ وأمرّ من الكفاح المسلح.

. ونتائجه لا تظهر أبدا

. بل تظهر، وأنا الساعة أراها فيك..

. ابتسمت.." [25].

هذه التغييرات الاجتماعية التي تراها ونيسي آتية، لكنّها تحتاج إلى محاولة جادة لتفهّم الجميع، وتنبّه بأن تاريخ نضال هذا المجتمع، والنتائج التي توصّل وتحصّل عليها كانت وستكون بسواعد المرأة والرجل، من أي موقع كانت هذه المرأة، ويكفي المرأة فخراً واعتزازاً أنّ هذه النتيجة تدخل في النهاية في صميم التغييرات، والتحولات الاجتماعية والفكرية الجذرية للوطن، وليست نتيجة طفرة أو قفزة على سطح هذا المجتمع[26].

وتُضيف الكاتبة؛ ابتسمت وأنا أقول:

". لعلّك تطمعين في قطف ثمار هذا النضال كاملة اليوم في جيلنا، أو حتى في الجيل الذي يأتي بعدنا..

. أمانٍ بعيدة التحقيق رغم ضمان تحقيقها، فما أنت وأنا اليوم إلاّ ثِمار نضال نساء أخريات لم يتمتعن بقطف هذه الثمار..

. تَعني أن ثمار نضالنا ستقطفه أخريات فيما بعد؟

. بالتأكيد، ولذلك لا بد من أن نستمر في هذا النضال، وتستمر من تأتي بعدنا من النساء"[27].

هكذا تُنهي ونيسي هذه الصورة القصصية عن المناضلة السياسية بالتفاؤل آملة أن تتغيّر الذّهنيات، وتؤهِّل المرأة لأداء أدوار سياسية مهمة في المجتمع لا تقلّ عن تلك الأدوار التي قامت بها في الثّورة بالأَمس، وبذلك تَستَطيع أن تَقْطف ثمار نضالاتها ولو بَعد حين، تُحِس بوجودها كإنسان فاعل له كافة الحقوق و الواجبات في المجتمع.

خاتمة:

يتضح مما تقدم أنّ كتابات ونيسي واكبت واقع المرأة الجزائرية، مواكبة جمعت بين الالتزام الاجتماعي، والالتزام الوطني النضالي، كما أنها رافقت أحداث المجتمع وتناولتها من جوانب شتى، وأبرزت في كتاباتها صورة المرأة الجزائرية النضالية والثورية ودورها الفعال خلال الثورة التحريرية، ورصدت إشكاليات وقضايا المرأة الجزائرية بعد الاستقلال الاجتماعية، والسياسية، والثقافية، والإشكاليات التي تطرحها مثل هذه القضايا في حياة المرأة في ظل العولمة والتحديات المعاصرة وسط ركام من الرواسب القديمة والذهنيات المتخلفة، التي لا تزال تعيق وتشل دورها في مجال

النضال الثقافي والسياسي وغيرها من المجالات. وهي محاولة جادة لتغيير النظرة الاجتماعية المنتقصة لدور المرأة النضالي في المجتمع، وإخراجها من أسْر التخلّف بأشكاله المختلفة، وتفعيل دور المرأة المثقفة في المجتمع وردّ الاعتبار لمكانتها ونبذ الذّهنيات البالية التي لا تقدم نفعا لها وللمجتمع، لذلك تعتبر ونيسي قضية المرأة قضية اجتماعية متعددة الجوانب تعني الرجل و المرأة على حد سواء بل تعني المجتمع كله حتى تجد حلا جذريا شاملا لها، وتمكن المرأة من مواصلة دورها النضالي وتعزيز فاعليتها في حركية التطور والتغيير الشامل.

إن هذه المواقف والصور المختلفة، تؤكد ضرورة استمرار المرأة في النضال السياسي، وهو ما فتِئت تُؤكّد عليه ونيسي في كتاباتها، ويُعدّ هذا الموقف تطورا واضحا في رؤية ونيسي النضالية بكل أبعادها واتجاهاتها استكمالا لمسيرة نضال المرأة أينما كانت، سواء في الجزائر أو خارجها، فهي تدعم بكتاباتها، ومواقفها، النضالات النسوية العربية، خاصة أولئك اللائي مازلن يناضلن من أجل الكرامة والحرية كالمرأة الفلسطينية وغيرها.

. **الهوامش:**

قف2111. د. بوعزيز يحي، المرأة الجزائرية وحركة الإصلاح النسوية العربية، (لات ط، دار الهدى، الجزائر،2001م)، ص36.

2. سلامة عبد الرحمن، " ونيسي ألمع أديبات المغرب العربي"، مجلة الموقف الأدبي، جوان 1988م/ع205- 206، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ص331.

3. فوغالي باديس، بنية القصة الجزائرية عند المرأة، رسالة ماجستير مخطوط، جامعة قسنطينة، 1996م)، ص5- 6.

4. ونيسي زهور،"إلى الشباب"، جريدة البصائر، ديسمبر 1954م/ ع297، الجزائر، ص3.

5. فوغالي باديس، بنية القصة الجزائرية عند المرأة، ص5- 56.
6. ونيسي زهور،" جناية أب"، جريدة البصائر، ديسمبر1955م/ ع345، الجزائر، ص7.
7. ونيسي زهور، "الأمنية"، جريدة البصائر،11 مارس1955م/ع309، الجزائر، ص3.
8. ونيسي زهور، "من الملوم"، جريدة البصائر،13 ماي1955م/ع318، الجزائر، ص3.
9. ونيسي زهور، "جلسة مع صديقات"، جريدة البصائر، أكتوبر1955م /ع337 الجزائر ص7.
10. فوغالي باديس، بنية القصة الجزائرية عند المرأة، ص6.
11. د.الجابري محمد صالح، الأدب الجزائري المعاصر، (ط:1، دار الجيل، بيروت، 2005م)، ص175.
12. زغموش عمار،" صورة المرأة في القصة القصيرة قبل الاستقلال"، مجلة الثقافة، نوفمبر- فيفري 1995م/ عدد 105-106 ، الجزائر، ص125.
13. ونيسي زهور، فاطمة مجموعة الرصيف النائم، (لات ط، دار الكاتب العربي، القاهرة،1967م)، ص33-38.
14. ونيسي زهور، المرأة التي تلد البنادق، مجموعة على الشاطئ الآخر، (لات ط، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1974م)، ص49.
15. ونيسي زهور، وردية ، مجموعة الرصيف النائم، ص84.
16. ونيسي زهور، وراء القضبان، مجموعة على الشاطئ الآخر، ص101.
17. ونيسي زهور، وراء القضبان، ص101.
18. ونيسي زهور، الظلال الممتدة، (لات ط، (م.و.ك)، الجزائر،1985م)، ص22-23.
19. ونيسي زهور، الظلال الممتدة ، ص23.
20- ونيسي زهور، من يوميات مدرسة حرة ، (لات ط، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1979م ص 16.
22.21. ونيسي زهور،"إنه عيد الحرية"، مجلة الجزائرية، 1974م /ع44، الجزائر، ص4.
23. ونيسي زهور،"المرأة والمجلس الوطني الشعبي"، مجلة الجزائرية، 1977م/ع60، السنة7، الجزائر، ص4.
24. ونيسي زهور، " الصفحة الأخيرة "، مجلة الجزائرية، 1978م/ع66، الجزائر، ص48.
25. ونيسي زهور، " الصفحة الأخيرة "، ص48.
26. ونيسي زهور،" المرأة والمجلس الوطني الشعبي" ، ص4.
27. ونيسي زهور، " الصفحة الأخيرة "، ص48.

نظرية (الطبع) في نقد القرنين (4–5)هـ

د/ محجوب بلمحجوب.
جامعة سعد دحلب البليدة . الجزائر

الملخص:

نظرية الطبع عند كثير من النقاد في القرنين 4-5 هـ، تعد جوهر عمود الشعر الذي يشكل مرجعية الفن الشعري عندهم أمثال: ابن طباطبا في العيار، والآمدي في الموازنة، والقاضي الجرجاني في الوساطة، وابن الأثير في المثل السائر وغيرهم ...

لقد اختلفت النظرة إلى هذا المفهوم (الطبع) منذ قام المحدثون على رأسهم أبو تمام وأتباعه بالتمرد على قواعد عمود الشعر المأثور، ووسعوا دائرة الشعر بالعمق الفكري والتنوع الثقافي واستغلال ألوان الحضارة المادية والمعنوية في رسم الصورة الفنية التي حاكت بصدق حياتهم وحياة مجتمعهم.

إن تطور الفن الشعري – كما هو واضح – عبر أجيال الشعراء المتعاقبين يفيد أن نظرية الطبع وحدها لا يمكن أن تحقق الغاية المنشودة في الفن، بل تحتاج إلى أدوات أخرى كثيرة تعين على تشكيل الصورة الفنية بحيث لم يعد واردا القول بنظرية الطبع وحدها في تحقيق هذه الغاية...

قد لا نبالغ إذا قلنا إن مفهوم الشعرية في النقد العربي القديم يقوم في جوهره على ما اصطلح عليه بعمود الشعر، وبالعودة إلى قواعد عمود الشعر يتبين لنا أنها تتمثل في خصائص الفن الشعري كما استقرت عليه قصائد الشعراء الجاهليين وفي أشهر النماذج (المعلقات).

إن منبع الشعر عند العرب هو الطبع وأن ما زاد في تمام الصورة الفنية إنما هي من باب طلب الكمال ونشدانه.

إن النقد العربي منذ نشأته الأولى وحتى بلوغه الغاية في القرنين 4 .5 هـ. كان يعتمد على نظرية (الطبع)، ثم تلحق بها الصنعة الفنية على تفاوت في الدرجة والتأثير.

إن مراجعة سريعة في كتب النقد القديم، منذ ابن سلام في الطبقات، وابن قتيبة في الشعر والشعراء، إلى ابن طباطبا في عيار الشعر، والآمدي في الموازنة، يظهر ميل النقد إلى الطبع وتغليبه على الصنعة والتكلف، وشكل ذلك بما عرف بنظرية الطبع في النقد القديم لأنهم رأوا:" أن الشاعر يعاب أشدّ العيب إذا قصد بالصنعة سائر شعره، وبالإبداع جميع فنونه، فإن تلك مجاهدة للطبع ومغالبة للقريحة مخرجة سهل التأليف إلى سوء التكلف وشدة التعمّل."[1]

لقد بيّنت الموازنات في تاريخها بين الشعراء أنها كانت تقيس الشعرية بميزان الطبع في قوته وضعفه عند الشاعر، وعليه كان الشاعر يوسم في شعره بالطبيعة أو التكلف. وعلى هذا مدار التقدم والتأخر عند أكثر النقاد. ويتأكد هذا الاتجاه في النقد القديم بما ورد في كتاب عيار الشعر لابن طباطبا الذي أسس نظرية الشعر على الطبع والتقاليد والمثل في المجتمع العربي الإسلامي، وكتاب الموازنة للآمدي، والوساطة للقاضي الجرجاني، والعمدة لابن رشيق وغيرهم. جاء عن ابن طباطبا قوله:" وقد جمعنا ما اخترناه من أشعار الشعراء في كتاب سميناه" تهذيب الطبع" ليرتاض من تعاطى قول الشعر بالنظر فيه ويسلك المنهاج الذي سلكه الشعراء، ويتناول المعاني اللطيفة كتناولهم إياها فيحتذي على تلك الأمثلة في الفنون التي صرفوا أقوالهم فيها .."[2] أما الآمدي فقد فصّل القول في نظرية عمود الشعر من خلال الموازنة بين أبي تمام والبحتري.

وبيّن مذهبه في الشعر الذي يعتمد على الطبع بالدرجة الأولى ثم بالتقاليد والمثل والقيم التي حفل بها شعر الشعراء في الجاهلية والإسلام من ذلك قوله: "وذلك كمن فضل البحتري، ونسبه إلى حلاوة اللفظ، وحسن التخلص، ووضع الكلام في مواضعه وصحة العبارة، وقرب المأتى، وانكشاف المعاني، وهم الكتاب والأعراب والشعراء المطبوعون وأهل البلاغة."[3]

ويبدو أن البحتري يحقق الشروط الفنية التي توافر عليها الشعر الجاهلي والإسلامي، من البساطة في تناول الموضوعات، والسلاسة والعذوبة في العبارة، وهو ما يعكس قوة الطبع لدى الشاعر، بينما الحديث عن أبي تمام في مقابل البحتري، هو حديث عن التزام البحتري بقواعد الفن الشعري الأصيل وخروج أبي تمام عن المذهب الشعري المأثور يقول الآمدي:" وميل من فضل أبا تمام ونسبه إلى غموض المعاني ودقتها، وكثرة ما يورده مما يحتاج إلى استنباط وشرح واستخراج.

وهؤلاء أهل المعاني والشعراء أصحاب الصنعة ومن يميل إلى التدقيق وفلسفي الكلام."[4]

ما يمثله أبو تمام في الشعر . إذن . ليس طريقة العرب ولا مذهبهم وهو لذلك يبتعد عن نظرية عمود الشعر المأثور (أو نظرية الطبع) يقول الآمدي:" وإن كان كثير من الناس قد جعلهما طبقة وذهب إلى المساواة بينهما وإنهما لمختلفان لأن البحتري أعرابي الشعر مطبوع، وعلى مذهب الأوائل، وما فارق عمود الشعر المعروف، وكان يتجنب التعقيد ومستكره الألفاظ ووحشي الكلام، فهو بأن يقاس بأشجع السلمي ومنصور النمري وأبي يعقوب المكفوف (الخريمي) وأمثالهم من المطبوعين أولى.

ولأن أبي تمام شديد التكلف صاحب صنعة، ومستكره الألفاظ والمعاني، وشعره لا يشبه أشعار الأوائل، ولا على طريقتهم، لما فيه من الاستعارات البعيدة، والمعاني المولّدة، فهو بأن يكون في حيز مسلم بن الوليد ومن حذا حذوه . أحق وأشبه."[5]

ما كان للآمدي إذن أن ينظر إلى شعر أبي تمام بعين الرضا وهو يخالف منهج القدماء المشاهير من الشعراء، في النظم والتأليف ولو تخفّف أبو تمام من ثقل الصنعة وأبقى الشعر في دائرة الطبع كما فعل القدماء لكان يتقدم على الكثير من الشعراء المتأخرين، إن الآمدي لم يرفض شعر أبي تمام وإنما رفض طريقته في تعاطي الشعر بما يخالف نظرية الطبع عند القدماء، والدليل على هذا أنه رد على المتحاملين على أبي تمام و تحميله تبعة ما يقع في شعره من بعيد الاستعارة، والغوص على المعاني، والتدقيق في الجزئيات، والتعسف في استعمال الألفاظ، والمبالغة في الرجوع إلى البديع وألوانه مع ما يكلف ذلك من الجهد الذهني، والصنعة المبالغ فيها، متابعته لمسلم بن الوليد .

ذكر الآمدي في الموازنة أن "أول من أفسد الشعر مسلم بن الوليد، وأن أبا تمام اتبعه وسلك في البديع مذهبه فتحير فيه، كأنهم يريدون إغراقه في طلب الطباق والتجنيس والاستعارات، وإسرافه في التماس هذه الأبواب، وتوشيح شعره بها، وحتى صار كثير مما أتى به من المعاني لا يعرف ولا يعلم غرضه فيها إلا بعد الكدّ والفكر وطول التأمل، ومنه مالا يعرف معناه إلا بالظن والحدس، ولو

أخذ عفو هذه الأشياء ولم يوغل فيها، ولم يجاذب الألفاظ والمعاني مجاذبة ويقتصرها مكارهة، وتناول ما يسمح به خاطره وهو بجمامه غير متعب ولا مكدود، وأورد من الاستعارات ما قرب وحسن، ولم يفحش، واقتصر من القول على ما كان محذوا على حذو الشعراء المحسنين . ليسلم من هذه الأشياء التي تهجن الشعر وتذهب بمائه ورونقه، ولعل ذلك أن يكون ثلث شعره أو أكثر منه . لظننته كان يتقدم عند أهل العلم بالشعر أكثر الشعراء المتأخرين، وكان قليله حينئذ يقوم مقام كثير غيره، لما فيه من لطيف المعاني ومستغرب الأوصاف."[6]

وما أخذ على أبي تمام في هذا المنحى هو نفسه ما أخذ على أبي الطيب المتنبي فقد ذكر صاحب الوساطة بين المتنبي وخصومه (القاضي الجرجاني) أن صاحبه بينما يكون على طبيعته يجري بسلاسة وعذوبة إذ تعترضه تلك العادة السيئة فيتعسف ويركب المراكب الوعرة، ويسلك بالكلام الوجهة الخشنة قال: "وربما افتتح الكلمة، وهو يجري مع طبعه، فينظم أحسن عقد، ويختال في مثل الروضة الأنيقة، حتى تعارضه تلك العادة السيئة فيستتم أوعر طريق، ويتعسف أخشن مركب، فيطمس تلك المحاسن، ويمحو طلاوة ما قد قدّم، كما فعل أبو تمام في كثير من شعره."[7]

إن القاضي الجرجاني من أنصار نظرية الطبع وكتاب الوساطة خير ما يمثل هذا التوجه وهو لا يختلف في فهمه للشعر ووظيفته عن فهم الآمدي له وحرصه على تطبيق نظرية عمود الشعر في الوساطة غير خاف، فهو القائل: "إن الشعر علم من علوم العرب يشترك فيه الطبع والرواية والذكاء، ثم تكون الدربة مادة له، وقوة لكل واحد من أسبابه، فمن اجتمعت له هذه الخصال فهو المحسن المبرّز، وبقدر نصيبه منها تكون مرتبته من الإحسان."[8]

وكما هو واضح من هذا القول (الطبع، الرواية، الدربة) هي أسس النظرية التي تقوم على الطبع أولا، ثم تأتي الدربة والرواية لصقل هذه الملكة عند الشاعر، وحين يرتبط الشعر بالطبع وتغلب فيه العفوية يكون كالنسيم الذي ينعش الروح ولا يؤذها، يقول القاضي الجرجاني في شعر البحتري وما يتمتع به من السلاسة والعذوبة (وإذا أردت أن تعرف موقع اللفظ الرشيق من القلب، وعظم غنائه في تحسين الشعر، فتصفح شعر جرير وذي الرمة في القدماء، والبحتري في المتأخرين، وتتبع نسيب متيمي العرب ومتغزلي أهل الحجاز كعمر، وكثير، وجميل، ونصيب وأضر بهم. وقسهم بمن هو أجود منهم شعرا، وأفصح لفظا وسبكا ثم أنظر واحكم وأنصف ودعني من قولك "هل زاد على كذا " وهل قال إلا ما قاله فلان" فان روعة اللفظ تسبق بك إلى الحكم، وإنما تفضي إلى المعنى عند التفتيش والكشف وملاك الأمر في هذا الباب خاصة ترك التكلّف ورفض التعامل، والاسترسال في الطبع، وتجنب الحمل عليه والعنف به، ولست أعني بهذا كل طبع ،بل المهذب الذي قد صقله الأدب وشحذته الرواية وجلته الفطنة وألهم الفصل بين الرديء والجيد وتصوّر أمثلة الحسن والقبح."[9]

إن الذوق الفني المدرب يستطيع التمييز بين الحسن والقبيح، لذلك قال انه إذا اجتمعت الخصال الطبع والرواية والدربة "في الشاعر كان عمله في الفن وإبداعه فيه ظاهرا مؤثرا تستجيب له السلائق السليم، وهذا الأمر عينه ما قصد إليه الآمدي وابن طباطبا والقاضي الجرجاني وغيرهم كثير. وقد أكد هذه الحالة بقوله" ومتى أردت أن تعرف ذلك عيانا، وتستثبته مواجهة فتعرف فرق مابين المصنوع والمطبوع، وفضل مابين السّمح المنقاد والعصي المستكره، فاعمد إلى شعر البحتري، ودع ما يصدر به الاختيار ويعدّ في أول مراتب الجودة ،ويتبين فيه أثر الاحتفال، وعليك بما قاله عن عفو خاطره وأول فكرته كقوله:

ألام على هواك وليس عدلا   إذا أحببت مثلك أن ألاما

أعيدي فيّ نظرة مستثيب   توخي الأجر أو كره الآثاما

ترى كبدا محرقة وعينا   مؤرقة وقلبا مستهاما

تناءت دار علوة بعد قرب   فهل ركب يبلّغها السلاّما

وجدد طيفها عتبا علينا   فما يعتادنا إلا لماما

ثم انظر هل تجد معنى مبتذلا ولفظا مشتهرا مستعملا؟ وهل ترى صنعة وإبداعا أو تدقيقا أو إغرابا؟ ثم تأمل كيف تجد نفسك عند إنشاده وتفقد ما يتداخلك من ارتياح ويستخفك من طرب إذا سمعته ...[10]

وهذا الطبع هو ما استهوى أغلب النقاد ولاسيما في القرنين الرابع والخامس الهجريين. وقد تكرست نظرية الطبع بقوة في خضم الصراع بين القدماء والمحدثين حيث وسع المحدثون دائرة الشعر ولونوا قصائدهم بألوان البديع والثقافة والفكر وكثير من مظاهر الحضارة في العصور العباسية .فقد ظهر مذهب البديع وكثر أنصاره من المحدثين في مقابل عمود الشعر وبدا التعايش ملحا بين تيارات الأدب والنقد

في هذه المرحلة كان لابد من الحوار والجدل حول الأصول الفنية في الشعر، فظهر فريقان: فريق يعمل على ترسيخ نظرية عمود الشعر بتقاليده الفنية الموروثة على أنها المثال الذي لا يبلغه نموذج آخر. وفريق يعمل على توسيع مفهوم الشعر ووظيفته عن طريق استثمار المعارف المختلفة والألوان البديعية الزاهية ورسم صورة لفن الشعر أبعد ما تكون عن البساطة والوضوح كما يريدها الفريق الأول. ولا خلاف أن الفريقين قدما كثيرا من الآراء والنظريات وسعت مفهوم الشعر وقواعد صناعته، فوجدنا صاحب العمدة يقبل الصنعة الفنية في الشعر بشرط عدم المبالغة فيها. "ومن الشعر مطبوع ومصنوع، فالمطبوع هو الأصل الذي وضع أولا وعليه المدار، والمصنوع وإن وقع عليه هذا الاسم فليس متكلفا تكلف شعر المولدين، ولكن وقع فيه هذا النوع الذي سموه صنعة من غير قصد ولا تعمّل، ولكن بطباع القوم عفوا فاستحسنوه ومالوا إليه بعض الميل بعد أن عرفوا وجه اختياره على غيره، حتى صنع زهير الحوليات على وجه التنقيح والتثقيف.[11]

"وقد استطرفوا ما جاء من الصنعة نحو البيت والبيتين في القصيدة بين القصائد، يستدل بذلك على جودة شعر الرجل وصدق حسّه، وصفاء خاطره فأما إذا كثر ذلك فهو عيب يشهد بخلاف الطبع وإيثار الكلفة وليس يتجه البتة أن يتأتى من الشاعر قصيدة كلها أو أكثرها متصنع من غير قصد كالذي يأتي من شعر حبيب والبحتري وغيرهما."[12]

لقد اقتحمت موجة الشعر الحديث العقول، وكانت بين مقبل عليها ونافر منها ولكنها كانت تتسرب إلى العقول وتؤثر فيها وترغبها في متابعة هذا الجديد والقبول به كواقع عكسته الحياة وتطورها. وبدأت الموجة تكتسب الأنصار يوما بعد يوم ولم يفلح النقاد القدامى في كسر شوكته فشاع وانتشر وأصبح هذا اللون (الشعر المحدث) حديث أهل الأدب والنقد. وانتهى الأمر إلى قبول ما أتى به المحدثون من جديد في الشعر ومن إغراق في الزخرفة وتنوع في الفكر والثقافة، ولم يعد الشعر إحساسا جميلا يثيره المشهد المادي في الواقع بل أصبح فنا معقدا تتداخل فيه الموهبة والثقافة والفلسفة ومظاهر المجتمع المضطرمة بالنزعات المتباينة في شؤون الفكر والثقافة.

ان الطبع وحده لا يحقق للفن الشعري غايته الجمالية الكاملة، وقد أحس القدماء بهذا الجانب فتسمّحوا في الصنعة الفنية والإفادة من ألوان البديع والزخرفة ولكنهم اشترطوا الاعتدال وعدم المبالغة كما هي حال ابن طباطبا والآمدي، وابن رشيق، والقاضي الجرجاني وغيرهم في مؤلفاتهم المعروفة.

كانت الصنعة الفنية في الشعر القديم خفيفة لا تكاد تظهر بل الغالب هو جانب الطبع، غير أنها عند المولدين أصبحت ظاهرة تطغى على معظم شعرهم وخطبهم حتى قال الجاحظ:

"ولم أجد في خطب السلف الطيب والأعراب الأقحاح، ألفاظا مسخوطة، ولا معاني مدخولة، ولا طبعا رديئا، ولا قولا مستكرها وأكثر ما نجد ذلك في خطب المولدين، وخطب البلديين المتكلفين، من أهل الصنعة المتأدبين، وسواء كان ذلك منهم على جهة الارتجال والاقتضاب، أو كان من نتاج التحبير والتفكير. "[13]

إن ما كان يراه الأصمعي في زهير والحطيئة وأشباههما من التكلف، لا يخرج عن التثقيف البسيط للشعر دون أن يظهر ذلك جليا، هي صنعة بقدر ما يلقي فيها الشاعر بفضول الكلام، وهي صنعة بقدرما تجعل الأشعار مستوية عذبة غير مضطربة في لغتها ومعانيها. إن قول الأصمعي: "زهير ابن أبي سلمى والحطيئة وأشباههما عبيد الشعر، وكذلك كل من جود في جميع شعره، ووقف عند كل بيت قاله، وأعاد فيه النظر حتى يخرج أبيات القصيدة كلها مستوية في الجودة، وكان يقال: "أن لولا الشعر قد استعبدهم واستفرغ جهودهم حتى أدخلهم في باب التكلف. كأصحاب الصنعة ومن يلتمس قهر الكلام واغتصاب الألفاظ، لذهبوا مذهب المطبوعين الذين تأتيهم المعاني سهوا وتنثال عليهم الألفاظ انثيالا، وإنما الشعر المحمود كشعر النابغة الجعدي ورؤبة، ولذلك قالوا في شعره" مطرف بآلاف وخمار بواف."[14]

يستفاد مما سبق أن الصنعة الفنية مطلوبة في الأعمال الإبداعية ومرغوبة مادامت لا تخرج عن الإعتدال إلى المبالغة والتكلّف، جاء عن التوحيدي في كتاب الإمتاع والمؤانسة قوله:" قال شيخنا أبو سليمان: "الكلام ينبعث في أول مبادئه إما من عفو البديهة، وإما من كدّ الرّوية، وإما أن يكون مركبا منهما، وفيه قواهما بالأكثر والأقل، وفضيلة عفو البديهة أنه يكون أصفى، وفضيلة كدّ الروية أن يكون أشفى، وفضيلة المركب منهما أن يكون أوفى، وعيب عفو البديهة أن تكون صورة العقل فيه أقل، وعيب كدّ الرّوية أن تكون صورة الحس فيه أقل، وعيب المركب منهما بقدر قسطه منهما: الأغلب والأضعف، على أنه إن خلص هذا المركب من شوائب التكلف وشوائن التعسف، كان بليغا مقبولا رائعا حلوا. تحتضنه الصدور، وتختلسه الآذان وتنتهبه المجالس، وينافس فيه المنافس بعد المنافس.

والتفاضل الواقع بين البلغاء في النظم والنثر، إنما هو في هذا المركب الذي يسمى تأليفا ورصفا وقد يجوز أن تكون صورة العقل في البديهة أوضح، وأن تكون صورة الحس في الروية ألوح إلا أن ذلك من غرائب أثار النفس ونوادر أفعال الطبيعة، والمدار على العمود الذي سلف نعته، ورسا أصله."[15]

وهذا أعدل كلام سمعته في مسألة المطبوع والمصنوع. وإلى هذه الغاية جرى كثير من النقاد والبلاغيين في القرنين السادس والسابع الهجريين أمثال ابن الاثير صاحب المثل السائر، والقرطاجنّي (حازم) صاحب المنهاج وعبد الرحمن بن خلدون في المقدمة وغيرهم. من ذلك بما أورده ابن خلدون في المقدمة في حديث عن المطبوع والمصنوع من الكلام قال :" ثم اعلم أنهم إذا قالوا (الكلام المطبوع) فإنهم يعنون به الكلام الذي كملت طبيعته وسجيته من إفادة مدلوله المقصود منه، لأنه عبارة وخطاب، ليس المقصود منه النطق فقط. بل المتكلم يقصد به أن يفيد سامعه ما في ضميره إفادة تامة. ويدل به عليه دلالة وثيقة. ثم يتبع تراكيب الكلام في هذه السجية التي له بالأصالة ضروب من التحسين والتزيين، بعد كمال الإفادة وكأنها تعطيها رونق الفصاحة من تنميق الاسجاع، والموازنة بين جمل الكلام، وتقسيمه بالأقسام المختلفة من الأحكام والتورية باللفظ المشترك عن الخفي من معانيه، والمطابقة بين المتضادات ليقع التجانس بين الألفاظ والمعاني، فيحصل للكلام رونق ولذة في الأسماع وحلاوة وجمال كلها زائدة على الإفادة"[16]

كلام ابن خلدون يعيدنا إلى ما قاله ابن رشيق في كتاب العمدة من أن الأصل في الكلام المطبوع وعليه المدار، وما زاد بعد ذلك هو من باب الصنعة الفنية، يقول ابن خلدون:" هذه الصنعة موجودة في الكلام المعجز، في مواضع متعددة مثل: ﴿**والليل إذا يغشى، والنهار إذا تجلى**﴾ الليل. الاية 2،1 ، ومثل ﴿ **فأما من أعطى واتقى وصدق بالحسنى**﴾.الليل، الآية 5، 6 .

إلى آخر التقسيم في الآية، وكذا : ﴿**أما من طغى وآثر الحياة الدنيا** ﴾. إلى آخر الآية. النازعات: الآية 37 ،38. وكذا ﴿**هم يحسبون أنهم يحسنون صنعا**﴾. الكهف الآية 104. وأمثاله كثير. وذلك بعد كمال الإفادة في أصل هذه التراكيب قبل وقوع هذا البديع فيها. وكذا وقع في كلام

الجاهلية منه، لكن عفوا من غير قصد ولا تعمد. ومثل لشعر الطبع عند القدماء بقول قيس بن ذريح (ت 68 هـ) من الطويل:

وأخرج من بين البيوت لعلّني   أحدّث عنك النفس في السرّ خاليا

وقول كثير (ت 105 هـ) من الطويل :

وإنّي وتهيامي بعزة بعد ما   تخلّيت عما بيننا وتخلّت

لكالمرتجي ظلّ الغمامة كلّها   تبوأ منها للمقيل اضمحلّت

وعلق عليها بالقول: "فتأمل هذا المطبوع، الفقيد الصنعة في إحكام تأليفه وثقافة تركيبه، فلو جاءت فيه الصنعة من بعد هذا الأصل زادته حسنا. وهذا كله يدلك على أن الكلام المصنوع بالمعاناة والتكليف، قاصر عن الكلام المطبوع، لقلة الاكتراث فيه بأصل البلاغة والحاكم في ذلك الذوق."[17]

قال ابن رشيق عن الشاعر ابن هانئ :" وكانت عند أبي القاسم (ابن هانئ) مع طبعه صنعة، فإذا أخذ في الحلاوة والرقة وعمل بطبعه وعلى سجيبته أشبه الناس، ودخل في جملة الفضلاء، وإذا تكلف الفخامة وسلك طريق الصنعة أضر بنفسه وأتعب سامع شعره. ويقع له في الكلام في الكلام المطبوع والمصنوع في الأحايين أشياء جيدة كقوله في المطبوع يصف شجعانا:

لا يأكل السرحان شلو عقيرهم   مما عليه من القنا المتكسّر[18]

غلبة الطبع في شعر الشعراء مرحب به عند النقاد والبلاغيين، ولكن الشعراء المحدثين اتخذوا من البديع وألوانه وسيلة للزينة والإبهار، منذ بشار والعتابي ومسلم بن الوليد وأبي نواس على تفاوت بينهم، ولكن البديع استبد بالشعر بعد هؤلاء "وأخذت رسومه وأصوله تكثر وتتجدد حتى بلغت غاية بعيدة عند أبي تمام، وأبو تمام شيخ الشعراء جميعا في القرن 3 هـ ، وأبو تمام أحرص الناس على البديع، وأبو تمام أدق صورة للحياة الفنية المعقدة التي تقوم على أصول في التفكير وفي الأسلوب وقد لا تنسجم. من أجل ذلك كثر الملام في شعره، وكثرت العصبية له وعليه." [19] وما كان للنقد أن ينفر من الجديد الوافد إذا كان معتدلا معقولا، ولكن شدة التكلف والبعد عن الطبع قلب الشعر إلى صورة جميلة الشكل باردة المحتوى "فهذا البديع الذي أخذ يستهويهم شيئا فشيئا مشى بالشعر إلى التكلف، وإلى التعقيد إلى جمود الطبع، وانحباس النفس، وعما قليل ترى المعاني تخضع للألفاظ، وترى الأفكار أسرى الجناس والطباق وعشرات المحسنات."[20]

من أجل صفاء النبع الشعري كان لابد من دفع الأخطار عنه بالوقوف في وجه موجة الشعر المحدث وفنونه وزخرفته، وبعده عن الطبع الذي هو أصل الكلام. وبقدر التشدّد الذي أبداه النقاد والبلاغيون حيال هذا المحدث (الشعر) بقدر ما كانت ردة الفعل مزيدا من التفنن والصنعة والخروج بالشعر عن التقاليد الموروثة حتى بات النقد يفرق بين تيارين شعريين هما (عمود الشعر) و(مذهب البديع). وكلا التيارين مفرط في توجهه الأول في المحافظة المتزمتة، والثاني في الانفتاح

على كل ما يجعل هذا الشعر متميزا مختلفا عن القديم في الذوق والفكر والتصور. ونقض أبو تمام قولهم: "ما ترك الأول للآخر شيئا" بقوله :

يقول من تقرع أسماعه كم ترك الأول للآخر.

وهذا دليل على غنى الشعر في عصر المحدثين وتنوع مصادر أفكارهم ومعانيهم، وأسقطوا قول القدماء على لسان عنترة قوله:

هل غادر الشعراء من متردم أم هل عرفت الدار بعد توهم

ولعل من البلاغيين من حمد للشعراء المحدثين صنيعهم في الشعر، من الوصول إلى المعاني البعيدة والأفكار والحكم العجيبة والأساليب الرائقة، كابن الأثير صاحب المثل السائر إذ قال: "وقد اكتفيت في هذا بشعر أبي تمام حبيب بن أوس الطائي، وأبي عبادة الوليد (البحتري)، وأبي الطيب المتنبي، وهؤلاء الثلاثة هم: لات الشعر، وعزاه، ومناته، الذين ظهرت على أيديهم حسناته ومستحسناته، وقد احتوت أشعارهم غرابة المحدثين إلى فصاحة القدماء، وجمعت بين الأمثال السائرة، وحكمة الحكماء. أما أبو تمام فإنه رب معان وصيقل ألباب وأذهان، وقد شهد له بكل معنى مبتكر، لم يمش فيه على أثر، فهو غير مدافع عن مقام الإغراب الذي برّز فيه على الإضراب.

وقد مارست من الشعر كل أول وأخير، ولم أقل ما أقوله فيه إلا عن تنقيب وتنقير فمن حفظ شعر الرجل وكشف عن غامضه وراض فكره برائضه أطاعته أعنة الكلام، وكان قوله في البلاغة ما قالت حذام."[21]

وقف ابن الأثير على أهم جانب في شعر أبي تمام، وهو ابتكاره للمعاني وإغرابه فيها وغوصه عليها، وهي صفة لا يدفعها عنه أحد. لذلك كان شعره لا يفهمه إلا من راض له نفسه وفكره، ورحل معه في شعاب الشعر ووديانه، وعاش معه زخم الثقافة والعلوم التي حفل بها عصره. ووصف البحتري فقال: "وأما أبو عبادة البحتري فإنه أحسن في سبك اللفظ على المعنى وأراد أن يشعر فغنى، ولقد حاز طرفي الرقة والجزالة على الإطلاق فبينا يكون في شظف نجد إذ تشبّث بريف العراق.

وسئل أبو الطيب المتنبي عنه وعن أبي تمام وعن نفسه فقال: أنا وأبو تمام حكيمان والشاعر البحتري. ولعمري إنه أنصف في حكمه وأعرب بقوله هذا عن متانة علمه، فإن أبا عبادة أتى في شعره بالمعنى المقدود في الصخرة الصماء في اللفظ المصوغ من سلاسة الماء، فأدرك بذلك بعد المرام مع قربه إلى الأفهام."[22]

إن نظرية "الطبع" أو "الغريزة" في تاريخ النقد العربي القديم مثلت بحق نظرية الشعر، كما انتهت إليهم أصولها فأحبوها وتمسكوا بها ودافعوا عنها. غير أن تطور الحياة الفكرية والثقافية في العصور العباسية أدخلت مفهوما جديدا في النقد، هو الولوج إلى أعماق النظرية الشعرية وتوسيع

حدودها لتشمل النظرية الشعرية الطبع والصنعة الفنية، دون أن يضر ذلك بنموذج الشعر – الموروث – في الجانب الفني والجمالي.

وأصبح البحث في عملية الإبداع الشعري يقوم على الوعي الكامل عند ابن طباطبا مثلا في عيار الشعر، دون أن يرتبط بنظرية الطبع أو الغريزة. وهذا انتقال من الطبيعة إلى الفن عبر تطور الفكر النقدي عند العرب في القرنين الرابع و الخامس الهجريين.

. **الهوامش:**

1. الموازنة للآمدي، السيد أحمد صقر، ط 5، دار المعارف، القاهرة، 2006، ج3، ص 260.
2. عيار الشعر ابن طباطبا، تح: عبد العزيز بن ناصر المانع، دار العلوم للطباعة والنشر، الرياض 1985، ص 10.
4.3. الموازنة: 1 / 4
5. المصدر نفسه 1/ 4 ،5
6. الموازنة 138/2 . 139
7. الوساطة بين المتنبي وخصومه. القاضي. تح محمد ابو الفضل ابراهيم، وعلي محمد البجاوي ط 1 المكتبة العصرية. بيروت 2006 ص28
8. الوساطة: ص 23
9. الوساطة: ص31
10. الوساطة: ص 32 ـ 33
11. العمدة ابن رشيق: محمد محي الدين عبد الحميد ط 5 بيروت،1985، ص 129
12. العمدة 130/1 ـ 139
13. البيان والتبيين الجاحظ تح عبد السلام هارون. ط 1948 القاهرة ص 8/2
14. البيان والتبيين 12/2 ـ 13
15. الامتناع والمؤانسة: ابو حيان التوحيدي. شرح وتصحيح احمد امين واحمد الزين د ق. بيروت، ج 2 ص 132
16. مقدمة ابن خلدون: درويش الجويدي المكتبة العصرية، بيروت 2005 ص581 ، 582

17. المقدمة: ص 582 . 583، 584

18. العمدة 1 /25

19. تاريخ النقد عند العرب حتى نهاية القرن 4هـ . طه ابراهيم . ص 115 ـ 116 ـ 117

20. تاريخ النقد عند العرب ص103، العمدة 1 / 93 4، العمدة 1 / 93

21. المثل السائر ضياء الدين ابن الاثير تح: أحمد الحوفي، وبدوي طبانة ط 2 منشورات دار الرفاعي . الرياض 1984

22. المثل السائر 3/ 268 . 269

مصادر البحث ومراجعه

1. الإمتاع والمؤانسة: أبو حيان التوحيدي تصحيح وشرح : أحمد أمين وأحمد الزين مكتبة الحياة . بيروت . دت.

2 . عيار الشعر: ابن طباطبا.

تحقيق: عبد العزيز بن ناصر المانع دار العلوم للطباعة والنشر . الرياض .1985

3. إبراهيم (طه): تاريخ النقد عند العرب حتى القرن الرابع : دار الحكمة . دمشق 1972

4. المثل السائر: ضياء الدين ابن الاثير تحقيق أحمد الحوفي وبدوي طبانة منشورات دار الرفاعي الرياض ط2 .1984

5. الموازنة بين الطائيين: الآمدي : تحقيق السيد أحمد الصقر ط5 دار المعارف . القاهرة .2006

6. الوساطة بين المتنبي وخصومه: القاضي الجرجاني. تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم وعلي محمد البجاوي ط1 المكتبة العصرية. بيروت 2006

7. العمدة ابن رشيق: تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ط5 القاهرة .1981

8. البيان والتبيين: الجاحظ ، تحقيق محمد عبد السلام هارون طبعة 1 . القاهرة .1948

9. مقدمة ابن خلدون: عبد الرحمن بن خلدون: تحقيق درويش الجويدي المكتبة العصرية، بيروت2005.

أمثال القرآن الكريم

د. زهية سعدو
جامعة الجزائر2
قسم اللغة العربية وآدابها

يشتمل القرآن الكريم على أمثال كثيرة موزّعة على مجموعة من السور وهي: البقرة، آل عمران، الأعراف، يونس، هود، الرّعد، إبراهيم، النّحل، الكهف، الحج، النور، العنكبوت، الرّوم، يس، الزّمر، محمد، الفتح، الحشر، الجمعة، التّحريم[1].

. أهمية المثل القرآني:

إذا عُدت الأمثال نهاية البلاغة لما توفّر فيها من الإيجاز وحسن التشبيه والقدرة على إبراز المعاني الخفية، فإن أمثال القرآن الكريم تمتاز عليها فوق هذا « بأنّها تبعث في النفوس فرحة ورغبة، أو تستثير فيها هيبة ورهبة، أو ترشدها إلى قبلة الخير، أو تكشف لها عن حقيقة تجهل كنهها، وهي في ذلك تهدي إليها أنوارا بها تنظر إلى عجائب الكون، فتقرأ في سفر الوجود آيات بيّنات، وتدرك فلسفة العالم ذات الأغوار العميقة، فكل مثل من أمثال القرآن الكريم يشرح للناس حقيقة من حقائق الاجتماع، أو ضربا من عجائب الطبيعة أو حجة دامغة لإثبات أمر انصرف عن إدراكه كثير من النّاس»[2].

وحثّ ابن القيم الجوزية طلاب العلم على معرفة أمثال القرآن وتعلّمها في قوله: « لا يعقلها إلاّ العالمون». وذكر في بعض كتبه أن أحد المشايخ أبهم عليه مثل من أمثال القرآن الكريم، فبكى وقال: « ويحي أنني من الجاهلين»[3].

وللأمثال القرآنية أهمية خطيرة، ودلالات عظيمة. والعلم هو السبيل إلى الاستفادة منها، وذلك بفهم أسرارها. كما أنّ الجهل والكفر والنّفاق حجب دون هذا الفهم[4].

لقد امتنّ الله على عباده أن ضرب لهم الأمثال في كتابه العزيز لعلّهم يتذكّرون ويتفكّرون ويعقلون ﴿ **ويضرب الله الأمثال للناس لعلّهم يتذكّرون** ﴾ [سورة إبراهيم: 25]. ﴿ **وتلك الأمثال نضربها للنّاس لعلّهم يتفكّرون** ﴾ [سورة الحشر: 21]. ﴿**ولقد صرفنا للنّاس في هذا القرآن من كل مثل فأبى أكثر النّاس إلاّ كفورا**﴾ [سورة الإسراء: 89].

وكان الرسول صلّى الله عليه وسلّم يأمر النّاس بأن يعتبروا بأمثال القرآن ويتّعظوا بها، فقد روى أبو هريرة عنه عليه الصلاة والسلام قوله:«إن القرآن نزل على خمسة أوجه: حلال وحرام، ومحكم ومتشابه، وأمثال، فاعملوا بالحلال، واجتنبوا الحرام، واتبعوا المُحكم، وآمنوا بالمتشابه، واعتبروا بالأمثال»[5].

. **الهدف من المثل القرآني**: تعتبر أمثال القرآن الكريم لونًا من ألوان الهداية الإلهية التي تغري النفوس بالخير، أو تحضّها على البر، أو تمنعها من الإثم أو تدفعُها إلى الفضيلة أو تدفع عنها شائبة من الشوائب أو تمنع عنها نقيصة[6].

لقد ضرب لنا المولى عز وجل الأمثال ليقرّب إلى أذهاننا المعاني التي هي غيبٌ عنّا، وذلك لأن أمور الغيب هي ممّا يعجز العقل البشري عن إدراكها مهما اجتهد، فهذه الغيبيات تشكّل عالما محجوبًا عنّا، وبالتّالي فهو عدم بالنّسبة للعقل البشري، والفكر البشري يعجز عن الوصول إليه[7].

ربط الله سبحانه الأمثال بموكب الإيمان وبالهدي والضّلال، فكأنّه سبحانه وتعالى أراد من خلال الأمثال المرتبطة بالقضايا الإيمانية أن يضعها أمام المؤمن ليزداد إيمانا، كما أنه أراد أن يرّد بها على الكافرين[8].

. **مواضيع المثل القرآني**: تناولت الأمثال القرآنية مجالات عدة « فمثّلت الإيمان، ومثلت بالكفر، وفضحت النفاق وحضّت على الإنفاق ونادت بالخير وندّدت بالشّرّ وصورت الطيّب والخبيث والصالح والطّالح وغير ذلك»[9].

لقد ضرب الله تعالى أمثالاً ليثّبت بها المؤمن، تشرح له الحياة الدّنيا حتّى لا تغرّه، وأمثالاً تقرّبه من موعد الآخرة حتّى لا ينساها، وأمثالاً تحذره من الاغترار بقدرة الإنسان. كما ضرب أمثالاً عديدة للمشركين ليبيّن ضلالهم، وضحالة الفكر الذي يعتنقونه، وفي كل الأمثال التي ضربها الله كانت بأشياء من واقع الحياة لتقرب المعنى إلى الإنسان، وتعيها الأذهان[10].

. **أنواع الأمثال في القرآن الكريم** : تتنوّع أمثال القرآن الكريم بين أمثال موجزة، وأمثال قياسية:

. **الأمثال الموجزة:**

هي التي تكون في شكل آيات، أو أجزاء آيات وتتضمّن قيما دينية أو أخلاقية مركزة يتداولها الناس عموما والمسلمون على وجه الخصوص للتمثل بها في حياتهم اليومية، وفيما يدونونه من خطب وأشعار. وعلى هذا الأساس دخلت هذه الآيات أو أجزاء من الآيات في إطار الأمثال، فهي تتناول مسائل دينية وقضايا أخلاقية في صورة مركزة. فهذه الآيات أو أجزاء من الآيات دخلت في إطار الأمثال لما تداولتها الألسنة وتناقلتها الأقلام[11].

ويزخر القرآن الكريم بهذا النوع من الأمثال، كنحو قوله تعالى:﴿ **لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسوؤكم**﴾[12]. ﴿**ولا تزر وازرة وزر أخرى** ﴾[13]. ﴿**حتى يلج الجمل في سم الخياط** ﴾[14]. ﴿**وإن تعودو نعد**﴾[15] ﴿**أليس الصبح بقريب**﴾[16] ﴿**واصبر وما صبرك إلا بالله**﴾[17]. ﴿**وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون**﴾[18].

. **بلاغة الأمثال الموجزة:** يتسم المثل الموجز في القرآن الكريم بالبلاغة، وبلاغته من بلاغة القرآن، وإذا كان الإيجاز من أهم أركان المثل، فإن المثل القرآني فاق في إيجازه كل كلام سواء دخل فيما يعرف بالمثل أو غيره من أساليب التعبير.

لقد تعرض أبو هلال العسكري [19] لإيجاز المثل القرآني، ووقف عند مجموعة من الأمثال القرآنية الموجزة منها قوله تعالى:﴿**ألا له الخلق والأمر**﴾[20]. فمن خلال كلمتين جمع سبحانه وتعالى جميع الأشياء في غاية الاستقصاء، ويروى عن ابن عمر أنه قال فيها: «من بقي له شيء فليطلبه»[21].

ووقف العلماء عند الفرق الشاسع بين الأمثال القرآنية الموجزة، والأمثال الموجزة في الأدب العربي القديم، فالأمثال القرآنية تتفوق في البلاغة والإيجاز، والدقة في التعبير، وحسن التأليف. وساقوا مجموعة من الأمثلة كما يبدو من قوله تعالى:﴿ **ولكم في القصاص حياة** ﴾[22] وقول العرب «القتل أنفى للقتل»، وبيّنوا تميز المثل القرآني في السلامة من التكرار، والدقة في التعبير عن المعنى، والامتياز بحسن التّأليف...[23]

. **الأمثال القياسية** : المثل القياسي هو ذلك السرد الوصفي أو القصصي الذي يساق لتوضيح معنى من المعاني عن طريق التشبيه والتمثيل، ويطلق عليه علماء البلاغة "التّشبيه المركّب" أو "التّمثيل"[24].

ومن أمثال السرد الوصفي قوله تعالى:﴿ **الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح، المصباح في زجاجة الزجاجة كأنّها كوكب دُرّي**﴾[25].

ومن أمثال السرد القصصي قوله عز وجل:﴿ **واضرب لهم مثلا أصحاب القرية إذ جاءها المرسلون إذ أرسلنا إليهم اثنين فكذبوهما فعززنا بثالث فقالوا إنا إليكم مرسلون...**﴾[26].

. **طبيعة المثل القياسي في القرآن الكريم** : تعتمد الأمثال القياسية على طبائع النّفوس البشرية، وعلى النّواميس الكونية، والظواهر الطّبيعية، فقد استمدت صورها من الحياة الإنسانية، ومن الحياة الحيوانية، ومن النبات، ومن ظواهر الكون، ومظاهر الطبيعة، ومن المصنوعات أيضا[27].

ومن الأمثال المأخوذة من الحياة الإنسانية قوله تعالى:﴿ **ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء ومن رزقناه منّا رزقًا حسنًا فهو ينفق منه سرًّا وجهرًا** ﴾[28]، وقوله:﴿**أفمن يمشي مكبًا على وجهه أهدى أم من يمشي سويًا على صراط مستقيم**﴾[29].

ومن الأمثلة المأخوذة من حياة الحيوان قوله تعالى:﴿**يأيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابًا ولو اجتمعوا له، وإن يسلبهم الذباب شيئًا لا يستنقذوه منه ضعف الطالب والمطلوب**﴾[30].

ومن الأمثال المأخوذة من النباتات قوله عزّ وجلّ:﴿**مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل اله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل في كلّ سنبلة مائة حبّة والله يضاعف لمن يشاء والله واسع عليم**﴾[31].

ونجد من الأمثال المأخوذة من ظواهر الكون ومظاهر الطبيعة قوله جلّ شأنه:﴿ **مثل الذين كفروا بربهم أعمالهم كرماد اشتدّت به الرّيح في يوم عاصف لا يقدرون ممّا كسبوا على شيء ذلك هو الضّلال البعيد**﴾[32]. أو قوله:﴿**لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعًا متصدعًا من خشية الله وتلك الأمثال نضربها للنّاس لعلّهم يتفكّرون**﴾[33].

ومن الأمثال التي أخذت من المصنوعات قوله تعالى:﴿ **الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كأنّها كوكب دُرّي يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية**﴾[34].

. **بلاغة المثل القياسي**: تعتبر الأمثال القياسية في القرآن الكريم صورًا رفيعة من صور التّمثيل الذي يكون فيه وجه الشّبه منتزعًا من عدة أشياء كما يبدو من قوله تعالى:﴿ **مثل الذين حمدوا التوراة ثمّ لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارًا**﴾[35]. يعلّق عبد القاهر الجرجاني على هذه الآية الكريمة بأنّ الشّبه العقلي انتزع من أمور عدّة يجمع بعضها إلى بعض، ثم يستخرج من مجموعها الشّبه المتمثّل في أحوال الحمار، الذي يحمّل بأوعية العلوم، ولا يشعر بما فيها إلاّ ما يعانيه من ثقلها كمعاناته من غيرها من الأثقال. إذن عندنا حمل الحمار، والمحمول شيء مخصوص فهو أوعية العلوم وثمار العقول، ثم هناك جهل الحمار بطبيعة الحمل الذي أنقض

ظهره، حتّى يكون الشّبه المقصود[36]. وهكذا سائر التشبيهات المركّبة، والتمثيلات الرائعة التي تعتبر قمة البيان في اللغة العربية[37].

. <u>**المثل الكامن**</u>: أضاف بعض العلماء المتأخرين إلى الأمثال الموجزة والمفصلة،نوعا آخر من أمثال القرآن الكريم، ويقصدون به المثل الذي لم يصرح القرآن بأنه مثل، وعدوه مثلا لاشتماله على معنى قريب من المثل العربي السّائر، فهو مثل بمعناه لا بلفظه، ولهذا اعتبروه مثلا كامنًا [38]. ومما عدوه في هذا الصنف من الأمثال قوله تعالى:﴿ **والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما** ﴾[39] لأنهم رأوه قريبًا في معناه من المثل "خير الأمور أوساطها" [40]. وكذلك الأمر بالنسبة للمثل العربي "كما تدين تدان" [41]، قالوا إن معناه موجود في قوله تعالى:﴿ **من يعمل سوءًا يجز به**﴾[42].

ونجد من الدّارسين للأمثال من يعدّ بعض هذه العبارات القرآنية أمثالاً بألفاظها ومعانيها، في حين لا يرى دارسون آخرون في مجرد اشتمال معاني بعضها على معاني قريبة من معاني الأمثال مسوّغًا لإدراجها ضمن الأمثال[43].

لقد وقف الدّارسون عند ميزة الأمثال القرآنية وفضْلها عن كلّ ما ورد عند العرب من أمثال[44]. فأمثال القرآن «أبرزت المعقول في صورة مجسمة، وألبست المعنوي ثوب المحسوس، وفصلت المجمل، وأوضحت المبهم؛ لتذهب بذلك الطبائع وتقلم الغرائز الشّريرة، وتخفف من غلواء النّفوس، وتحد من ضراوتها وتضامن من كبريائها وغرورها»[45].

ويرى ابن القيّم الجوزية أنّ هذه الأمثال وردت لتشبيه شيء بشيء في حكمه وتقريب المعقول من المحسوس، أو أحد المحسوسين من الآخر واعتبار أحدهما بالآخر[46].

ويعدها الإمام الشافعي مما يجب على المجتهد أن يعرفه من علوم القرآن الكريم حيث قال:« ومن جماع علم كتاب الله العلمُ بأنّ جميع كتاب الله إنّما نزل بلسان العرب... وما افترض على الناس من طاعته، والانتهاء إلى أمره، ثمّ معرفة ما ضرب فيه من الأمثال الدّوالّ على طاعته، المبينة لاجتناب معصيته، وترك الغفلة عن الحظّ، والازدياد من نوافل الفضل»[47].

تمتاز الأمثال القرآنية بأنها تدعوا إلى الخير وتنهي عن الشر، وتكشف الحقائق المجهولة، وتنير البصائر، وتوضّح ما استغلق وأشكل على العقل البشري، فهي من القرآن بلاغتها من بلاغته وإعجازها من إعجازه.

. **الهوامش**:

1. الأمثال في القرآن الكريم، لابن قيم الجوزية، تحقيق سعيد محمد نمر الخطيب. دار المعرفة للطباعة والنشر. بيروت. لبنان. 1981. ص:57-58.

2. الأمثال العربية دراسة تاريخية تحليلية. الدكتور عبد المجيد قطامش. دار الفكر. دمشق. سوريا. 1988. ص:135-136.

3. ينظر الأمثال في القرآن الكريم: 173.

4. الأمثال في القرآن الكريم دراسة موضوعية وأسلوبية. الصديق بن محمد بن قاسم بوعلام. دار أبي رقراق للطباعة والنشر. الطبعة الأولى. 2008 الرباط المغرب . ص 51 .

5. البرهان 1: 486، والإتقان 4: 38 نقلاً عن الأمثال العربية: 137.

6. الأمثال في القرآن الكريم. محمود بن الشريف. دار الهلال. بيروت. لبنا. 1985. ص: 12.

7. معجزة القرآن. الشيخ محمد متولي الشعراوي. دار نوبار للطباعة والنشر. القاهرة. مصر. 1988. 2: 282.

8. نفسه 2: 279.

9. الأمثال في القرآن الكريم. محمود بن الشريف. ص: 12.

10. معجزة القرآن 2: 368.

11. الأمثال العربية: 129-130.

12. سورة المائدة: الآية: 101.

13. سورة الأنعام: الآية:64.

14. سورة الأعراف: الآية: 40.

15. سورة الأنفال: الآية: 19.

16. سورة هود: الآية: 81.

17. سورة النّحل: الآية: 127.

18. سورة الشعراء: الآية: 227.

19. كتابه: الصناعتين. تحقيق علي البجاوي و محمد أبو الفضل إبراهيم . ص : 183 .

20. سورة الأعراف: الآية: 54.

21. ينظر الصناعتين: 182.

22. سورة البقرة: الآية: 179.

23. الصناعتين للعسكري: 181، والمثل السّائر لابن الأثير: 320- 321 ، وبديع القرآن لابن أبي الأصبع : 129 -197 .

24. الأمثال العربية: 135.

25. سورة النور: الآية: 35.

26. سورة يس: الآية: 13 إلى 28.

27. الأمثال العربية: 138-139.

28. سورة النّحل: الآية: 75.

29. سورة الملك: الآية: 22.

30. سورة الحجّ: الآية: 73.

31. سورة البقرة: الآية:.261

32. سورة إبراهيم: الآية: 18.

33. سورة الحشر: الآية: 21.

34. سورة النّور: الآية: 35.

35. سورة الجمعة: الآية: 5

36. أسرار البلاغة: 80-81.

37. الأمثال العربية: 146-147.

28. المرجع نفسه: 147.

39. سورة القرآن: الآية: 67.

40. مجمع الأمثال. أبو الفضل أحمد بن محمد النيسابوري الميداني. دار مكتبة الحياة. بيروت. لبنان. 1961. 2 : 243 . والمستقصى في أمثال العرب . أبو القاسم جاراللہ محمود بن عمر الزمخشري . دار الكتب العلمية . بيروت . لبنان . 1987 . 2 : 77.

41. مجمع الأمثال 2: 155.

42. سورة النساء: الآية: 133.

43. الأمثال العربية: 148.

44. الصناعتين: 181، المثل السائر: 320-321.

45. الأمثال في القرآن الكريم. محمود بن الشريف: 12-13.

46. الأمثال في القرآن الكريم. ص: 173-174.

47. رسالة الشافعي ص: 18. نقلاً عن الأمثال العربية. ص:137.

<u>دراسة سوسيولوجية للخطبة المسجدية</u>

الجزائر أنموذجا

رشيد بوسعادة

أستاذ محاضر"أ"- قسم علم الاجتماع

جامعة الجزائر2

اعتنى الرواد الأوائل بدراسة الدين باعتباره جهاز فكري ومخزون اجتماعي وهذين التصورين استخدما كخلفية معرفية لبيان مدي ارتباط الناس بالدين وقد فسرت علاقات الارتباط بين الجهاز والمخزون بالشروح العقلانية الخاصة بالتنظيم الاجتماعي المركب الذي يمارس فيه الدين.

إن المجتمعات عندما يتعذر عليها إنتاج منابع رمزية وأنماط اجتماعية قادرة على إدماج الفرد في مجموع القيم الجمعية. تشعر هذه المجتمعات أفرادها بوجود ضمير جمعي أسمى من الضمير الذاتي كما تبدع آليات انتقائية للقيم.

كل ما مر ذكره يدل على أن الضمير الجمعي عندما يفرض على مجتمع ذي تركيبات بسيطة يستعمل الضمير الجمعي داخل المجموعة نظاما إصلاحيا يقبل طواعية بمنطق لا يتجاوز معنى الفعل الاجتماعي والحياة اليومية من غالبية المجتمع،..

الدين عامل إدماج اجتماعي، يساهم في البناء والحفاظ على الحياة الوظيفية وعلي الضمير الجمعي.

إن السؤال التالي يطرح دائما كإشكال ومضمونه بيان كيفية توظيف الأفراد لهذه القيم والمعايير والقواعد الأخلاقية التي تضمن الحاجات الأساسية لسير النسق الاجتماعي والمراقبة الاجتماعية Contrôle Soc.

إن النسق الاجتماعي جهاز معقد يلاحظ فيه . أساسا . اثر البناء الاجتماعي على نمط للسلوكات. لأنه مرتبط بالدين باعتباره كيان مهيكل وظيفيا لإشباع رغبات التوازن ألنسقي (في مظاهره الثلاثة: البيولوجية، السيكولوجية، الاجتماعية). حسب رأي برسونس بالإضافة إلى أن الديانة قد ساهمت في تنمية الديمقراطية عبر مراحل تاريخية طويلة بتحويلها من ((مادة)) اجتماعية مشحونة دينيا، إلى قيم اجتماعية تتوزع ضمن هيكل اجتماعي.

إن المخطط النظري لأشكال موضوع الدين في النظرية الوصفية الجديدة هي قلب الخطاب Luminaire التنويري.

لا تستقبل المجتمعات الحديثة – ذات الأنساق المعقدة حسب نظرية الاندماج . اختيارا ثقافيا من طرف الأفراد تقريرا متصلا بها دالة على القيم والمعايير.

الفرق بين دوركايم وبارسونس يتضح في التمييز بين الاندماج ألنسقي والاندماج الاجتماعي. فالاندماج النسقي يحدد المستوى الجزئي والكلي للفعل الاجتماعي وعلاقته بالمجال. وهنا يشير Lehmann عند تعرضه لتميز النبلاء في فكر كل من "بارسونس ودوركايم" انه عامل منظم لسلوك وتوجهات قيم الأفراد، فتميز النبلاء يقوم بدور موحد اجتماعي و يزود مجتمعه أو أقساما منه بآليات اختزال بعض سلوكيات الأفراد في تصنيفهم الاجتماعي. يستفيد منها السوسيولوجي والسياسي.

لقد فكر "لومان" طويلا حول موضوع الدين وأهميته للمعالجة السوسيولوجية مقارنة بالديانات البورجوازية كطبقة جديدة لها الرغبة الضرورية لتحديث الاقتصاد وتثبيت القيم الأخلاقية و تقاسم حاجياتها لتؤدي مهمة ترجيح تحولات المجتمع نحو اكتمال الديمقراطية الحديثة. إن التراكم المعرفي السوسيولوجي الناتج عن تجربة الممارسة الدينية قدمت رأسمال قوي لعلم الاجتماع الديني لمعالجته العلاقة بين التجربة والاعتقاد والممارسة الدينية.

وفي ضوء العناصر الثلاث (السلطة، والشعائر الدينية وهيكل الاختصاص) يمكننا تأكيد ما يأتي:

. تشكل الممارسة الدينية مؤشرا مهما للانتماء، والمؤشرات الدالة على هذا الانتماء:

1. ممارسة الشعائر والقيام بالخدمات التي تعتبرها السلطات الدينية مرجعا، تحت أشكال مختلفة وفي أماكن رسمية.

2. المساهمة غير المرئية (أو السرية) والخاصة، تترك فيها الحرية للأشخاص.

3. التمييز بين الممارسة (العلنية) (السرية) للشعائر والتي يمكن أن تكون ذات فائدة.

وفي بعض الأحيان تكون الممارسة السرية للشعائر أكثر انتظاما من الأولى، فالأفراد يعبرون من خلال ممارستهما لشعائر عن درجة الإكراه الجماعي الذي يمارسها الإطار الاجتماعي الديني. كما يعطي وظيفة أساسية تنوب عن وظائف أخرى (سياسية ثقافية). مثل صلاة الجمعة

بالمساجد الشِّيعيَّة الإيرانية، وقداس الأحد ببولونيا الكاثوليكية أثناء حرب (1981) حيث توجد بين الاثنين علاقة معقدة:

إن صلاة الجمعة ممارسة عادية وهي مهمة من ناحية سوسيولوجي _دينية لها قواعد ممارستها (يسبق الصلاة الجماعية غسل للجسم. ولا تؤدى إلا اقتداء إمام و يردّد المؤمنون عبارات وحركات وراءه (مثلها مثل كل الديانات التوحيدية) فالعبارات التي ترددها هي مقدسة والحركات تعتبر متممة) والذي يميزها عن غيرها من ممارسة الصلاة هي خطبة الجمعة.

وهذه الخطبة التي يؤديها الإمام تسبق الشعائر، تتضمن ما يتعلق بالحياة المدنية للجماعة وفي بعض الأحيان لا تحمل خطبة الجمعة رسالة دينية فقط، ولكنها تتضمن أبعادا سياسية. فالمسجد مكان مقدس يلتقي فيه الممارسون لمناقشة أوضاعهم السياسية وغيرها ويعدون العدة للتعبئة العامّة وتمثل مجمل المساجد الموزعة على كل القطر شبكة متماسكة إيديولوجيا وسياسيا. فالدين في الأساس قاعدة لسانية تسمح بتقوية العلاقات بين الزعيم (الكارزماتي) والشعوب الثائرة..

إن الأدوات المنهجية التي تطرحها التنظيمات الدينية بإمكانها فعلا أن تمثل موضوعا مهما في التحليل السوسيولوجي أو السوسيولغوي تبنى من مجموعة نصوص مختلفة مثل نوع الدين والحدث، هذه الأدوات يمكن دراستها بتقنيتين مختلفتين، تحليل المحتوى ووصف موضوعي، آلي وكيفي للمحتوى، يتضح من الرسالة وله هدف يترجمه تكرار المواضيع والمؤشرات المؤثرة في النص، و تحليل الخطاب.

1. <u>البعد السوسيولوجي في الخطب المسجدية</u>:

1.1. إن لغة الخطاب في المسجد الجزائري تستعمل اللهجة العامية لكي تتخلص من بعض قيود الفن الكتابي والمقصود من استخدام هذا المستوي اللغوي في الاستعمال زيادة مساحة . الصريح . وأغلب الأساليب الموظفة في هذه الخطب الأساليب الإنشائية ويغلب على ظاهرها أفعال الأمر مثال: تأمل، تذكر، وتعتمد في ذلك على تكرار العبارات والشواهد القرآنية لتأكيد وترسيخ الفكرة أو لعدم قدرة الخطيب على التحكم في الآلية اللغوية التي يستعملها وبهذا يصبح الارتجال قيدا للصريح. وقد لوحظ في بعض الخطب التخلص من القواعد الكلاسيكية عند العرب من أجل التحرر من القيود الفقهية لبلوغ الموقف السياسي. ويطلب هذا الأسلوب تغلب فيه فرض الأوامر لتحقيق تطبيق سياسته الداعية لممارسة تربية ثقافية مرتبطة بتصوراته الدينية

2.1. كما يتميز مضمون هذه الخطب بأسلوب مباشر يحتوي مفاهيم حكمية مقصودة لاقترانها بمفهوم الفرض والواجب مثل.:فرض الله علينا فرائض، وشرع لنا ، وحدد لنا ،ووضع لنا تكاليف، وتلجأ بعض هذه الخطب إلى أسلوب الترهيب وهو تعبير ضمني عن خلو المجتمع من ميكانزمات سوسيوثقافية أو موقف يعبر عن خوف زائد عن الحد.

ومهما يكن فإن الحركة الدينية في بداية عهد الاستقلال كانت حسب تصور علم الاجتماع تسعى أن تكون مساهمة في إنتاج المثالية وهو عكس ما آلت إليه فيما بعد لتصبح ثورية حسب مفهوم الجدلية المادية .

2. <u>الفرق بين الخطب المسجدية في فترة النظام الاشتراكي</u>:

2 .1. إن أسلوب الخطب التي سادت في فترة 1963 إلى غاية 1978 تمتاز بهدفيتها في التحسيس السياسي كجزء من السياسة العامة التي انتهجتها السلطة المستلهمة من الفلسفة الاشتراكية والتي سادت ما بعد الحرب العالمية الثانية إلى نهاية السبعينيات من القرن العشرين.

إن قيام الثورة الصناعية والزراعية والثقافية تمثل استرجاعا لما سلبه المستعمر وترى بأن الدفاع عن هذه الثورات هو واجب ديني ووطني، كما تعلل تكامل الأنساق فيما بينها لتشييد البناء الاجتماعي وهذا لا يتم إلا بتكامل العمل السياسي و الثقافي والصناعي ...الخ وألقيت هذه المهمة على عاتق العلماء.

2.2. أما المضمون فيتضح من خلال الأسلوب الضمني الذي يتمثل في: استعمال الخطب كدعاية أيديولوجية للبنيات السياسية المرتبطة بمنطلق العمل الاشتراكي بحيث يتضمن مصطلح . الثورة . تزكية القرار السياسي بسلوك ديني أي إضفاء القدسية على اللا مقدس، وهذا يدل على أن السلطة تعمل على جعل المقدس في خدمة الزمني وتحويل الدين من موجه للسياسة إلى متغير تابع للسياسة وهذا ما تؤكده نظرية ابن خلدون التي يرى فيها أن هناك عصبية بين الدين والسياسة، وبذلك يصبح الإمام موظفا يلقي الخطبة كالمذيع الذي يذيع نشرة إخبارية لا دخل له في ذلك. وهذا الأسلوب أدى إلى ضعف فن الخطابة .

3. **<u>التحولات في الخطاب المسجدي</u>** : في المرحلة الثانية بعد 1978 ظهر الخطاب السياسي المتصل بالايدولوجيا الدينية تحت غطاء ديني نهج فيه بعض الخطباء طريقة اعتاد عليها بعض شيوخ الجزائر ممن لهم انتماء سياسيا، ودلك باستعمال اللهجة المحلية لإيصال الفكرة، والاعتماد على الآيات للتمييز وإعداد المستمع حتى يلتزم ويضبط نفسه في موقع من المواقع التي يرغبها الخطيب. أما من الناحية الشكلية فان الخطاب ينطلق من تساؤلات لكي يقحم المأموم ويحمله مسؤولية الجواب فيصبح ملزما بالانتماء.

وقد برز أسلوب التبرير بهدف إيجاد حصانة إلى ما يدعو إليه.كما يعتمد أسلوب السخرية والاستهزاء والتهكم باستعماله عبارات يستعملها الشباب، ليتماشى ومطلبه الديني والتاريخي ليعطي لخطابه مرجعية شرعية.

واعتمد الخطباء على الجوانب النفسية ومداعبة مشاعر الشباب والفقراء. وبهذا تصدق فرضية . ماكس فيبر max weber بحيث يرى بان هناك علاقة بين المرسل والمرسل إليه. فالأول ينتظر من الثاني أن يحقق له مبتغاه والثاني يعتمد على ذلك ليحقق مرتجاه .

وبصورة عامة اتسم الخطاب الإسلاموي بتميزه في جانبه الديني بحيث تبرز قوة بنائه الفكري وأسلوبه القوي والإلقاء المميز عارفا بأوقات الإثارة وهذا ما لا نجده عند جل خطباء الجمعة نتيجة ضعف التكوين أو لهيمنة الجانب السياسي على الجانب الديني مما أضعف الخطبة بصورة عامة منذ الخلافة العباسية.

وفي الجانب السياسي يكمن الضعف وتبرز الحزبية التي تطغى على السياسة فيظهر الخلل في الخطاب. كما يمتاز أسلوبهم بالترهيب.

إلا أن سواد هذا النوع من الخطابة يعود في حقيقة الأمر إلى طبيعة البناء الاجتماعي في المجتمع الجزائري الذي أصبح غير قادر على إعادة إنتاجه فاختلت موازينه وتعطلت بعض أنساقه فاستنجد بأنساق وأساليب قديمة لا تعكس حقيقة زمانه مما أدى إلى فشل مشروع مجتمعه الذي تبنته الدولة والمتمثل في الحداثة التي لم تعط ثمارها فأصبح التقليد مهيمنا على التحديث.

* **تحليل قيمي للخطاب الدينية:** لقد خالفت بعض الخطب الدينية التي ذاع صيتها الشرع. وتظهر هذه المخالفة للشرع في:

- تجاوز الخطبة المدة الزمنية التي يسمح بها المشرع وهي الحفاظ على وقت المصلين وحفاظا على وظائفهم وأسرهم.
- القذف في أعراض الناس على منبر الجمعة وهذا ما لا يغفره الإسلام

تمتاز هذه الخطب وبصورة عامة بتجسيد الصراع بين السلطتين . السلطة الدينية والسلطة الوضعية . عبر تاريخ الخلافة الإسلامية

- ابتذال الخطبة دون علم واطلاع.

وعلى الرغم من بروز نظرية ابن خلدون (صراع السلطة بين البدو والحضر) إلا أن الحركة الاحتجاجية يعود لها الفضل في إجبار السلطة على إعادة النظر في قراءتها للواقع بل قل إنها تعتبر امتحانا صعبا لكل الحكومات العربية على أن تصحح مسارها وتضع في الحسبان الفرد والمجتمع. وهناك من يبيح هذا الأسلوب لأنه يرى فيه معركة لكن بالقواعد الأخلاقية المطلوبة خاصة إن الدين الإسلامي ينهي على القذف وانتهاك الأعراض.

وتتميز خطب هذه الحقبة بالتهجم على السلطة والتبرير لمواقفها رغم اعتراف جميع أهل التخصص أن فيها بعض الصواب إلا أن التضخيم والمزايدات أثر على ذلك البعض فكان البعض الأخر منها يتنافى والدين الإسلامي

. وظيفة المساجد: إن المساجد حولت وظيفتها من التربية والدعوة إلى الله والعمل على التغيير بالتي هي أحسن إلى أساليب لا تمت بصلة إلى الخطابة دينيا ولا علميا، حتى قال أحدهم إن بعض الخطباء تحولوا عن وظيفة العالم المربي إلى القائد العسكري الذي يعطي أوامر لا تتناسق. وتقول في هذا المجال (كتال فاطمة الزهراء) في رسالتها "منذ العشريتين الأخيرتين أصبح المسجد رهانا مجالي وسياسي في المدن الجزائرية حيث يشكل بنية تفرع وقاعدة احتجاج ومعارضة

للسلطة التي لا تبدو باستطاعتها إعطاء أجوبة لشعب ازدادت مطالبه أكثر فأكثر فساء حاله ،فأصبحت المساجد ملحقة مقر اجتماعي لتشكيلة سياسية.... والعابر في المجتمع الجزائري يلاحظ تعدد المساجد في المدن مع تزايد النسيج العمراني.

إن تعدد أماكن العبادة والحالة هذه، يجعل من المساجد على العموم مربوطة بتجديد ديني لاستعمالها في إطار سياسي ومعارضة أكثر منها في تقى ديني. ومن ثم تميزت الأشكال الجديدة للممارسة الدينية كلية العلاقات الاجتماعية والمجالية للمسجد.

إن الدور السياسي للمسجد ازداد حدة في العشرية الأخيرة واستعمل خاصة كحركة معارضة للسلطة وامتازت هذه الفترة بأنها كانت تجمع كل المتناقضات من صراعات اجتماعية وسياسية مشكلة بذلك عوامل دينامية المجتمع الجزائري. والظاهرة الدينية طبعت المجتمع المدني بطابع تميز ببروز" ظاهرة الهوية الثقافية والعقيدية " مما جعل المساجد بعد الانتخابات محل اهتمام كل التيارات السياسية والاجتماعية.كما أن المضاربة الواضحة أثناء يوم الجمعة لاحتواء الجماهير الفقيرة التي تتردد على المساجد مع بروز خطاب حاد ضد الدولة وتحريفه نحو السياسة عمل على خلع احتكار الدولة ومعاقبتها لكونها أخذت مرجعيتها ومصداقيتها على عاتق الدين.

أما الباحثة"وفاء أبو شقرة"في رسالتها (خطبة الجمعة في البلاد الإسلامية) فإنها تقول "إن عرض شعائر الجمعة طيلة هذا العمل يبين لنا التغيرات المتعددة التي عرفها مسار الإمامة مبرزة تغيرات أساسية أدت إلى تدهور مركز الإمام إلى درجة سفلى. والى حد الآن لقب الإمام ليس له صدى كما هو في سالف الزمان بحيث ضيعت هذه الرتبة بعدها القديم. بالإمكان اليوم أن يتحول الأشخاص إلى أئمة ويصلون إلى صدارة الجمعة بدون أن تكون لهم شخصية ذات مرجعية ولا رجال علم مؤهلون بالضرورة ولا رجال دين وقورون، فضلا عن أنه لا يوجد قانون ولا قاعدة ولا شرط يحكم هذه المهنة. فالإمام اليوم على الرغم من شروط ومبادئ الشريعة وعلمائها الذين أصدروا أحكاما لهذا "الديوان "لم يعرف الاستقرار ولا المكانة التي عرف بها في القديم: ففي هذه المرحلة يمكننا القول بان كل مسلم يري في نفسه انه أهل للإمامة ويرغب أن يصبح (إمام جمعة) ويتربع على المنبر للحصول على مبتغاه دون مستوى معرفي.

وخطبة الجمعة كما رأينا بأنها الوسيلة المفضلة للاتصال إلا أن حالها اليوم بعيدة أن تكون كذلك، بل أن الخطباء يجعلون خطبة الجمعة حجة للمعارضة وللنظام والقيم.....ودحض ما يخالفهم.ويمكن القول إن الخطاب المسجدي في محتواه الإعلامي ضعيف جدا، والهدف منه هو استقطاب المصلين وشحنهم وتزويدهم بمذهبية الخطيب.فالخطاب يتسم بالعاطفة والانفعال والخرافة ويدعي العقلنة. بل يمرر هذا الخطاب العداوة والضغينة والعنف ويحث على الاستجابة للنداء، كما نلاحظ في نصائح الأئمة اتكاءهم على بعض الأدوات الأيديولوجية التي تساعد على الإثارة اللا أخلاقية بين مختلف الأحزاب وخلق تكتلات وحواجز بينها.

أن الخطاب المسجدي يفترض أن يكون أداة توحيد للأمة وهذا ما لم يظهر به، ورسالته في الغالب متناقضة كما تعبر عن تضارب الأفكار التي توحي بالأيديولوجية والأساطير.

كما أن هذه الخطب محددة أو مؤسسة باتجاه سلبي ورد فعل ثابت دفاعي كلها شكاوى ورفض وطرد وتوبيخ واتهام – الخطب اليوم جلها دعائية تدعو لحالة قلق واللا أمن ولمشاعر العزلة والضعف والإقصاء كما تعكس شدة التمزق في ظل الحياة الاجتماعية التي يعيشها المسلمون، فالخطاب حامل لمعنى يتمثل في التذمر الاجتماعي والاقتصادي. وأصبح ملجأ لإثارة التشبث بالماضي والتعصب له كما يعمل على إعادة تجديده بواسطة تحيين المعنى(البعث من جديد) وتقديس الحاضر عن طريق بناء الماضي تحت غطاء الوفاء للعهد الحي (وهي كلمة الله) وهو إعادة بناء زمن بتجزئته إلى نهاية مؤلمة مرتبطة بأحداث واقعية فكان ذكر الماضي والاستشهاد برجالاته أمرا آليا مع تجديد العهد والاستشهاد بان الإسلام كان وسيبقى.

ومن خلال قداسة الجمعة يتميز الخطاب بخصوصية تتمثل في قدرته على تجميع جماهير غفيرة حول موضوع ما.

يمكننا أن نضيف إلى ما ورد في قول الباحثة"وفاء' عن الخطبة أنه بإمكاننا قول ما نريد دون أن يعترض أحد بحجة أن الحديث الشريف فيما معناه يقول:عندما يصعد الإمام إلى المنبر فلا يجوز لك أن تقول لصاحبك أنصت ولا تمس الحصى فإن فعلت ذلك فلقد لغوت ومن لغي لا جمعة له[2].

إن الخطاب المسجدي يمكن الباحث من التعرف على حركة البناء الاجتماعي وسلوك هو يبرز أثر النسق الديني في تفاعله مع الأنساق الأخرى، بل هو مرآة عاكسة لحالة حادثة في شتى جوانبها. فالبعد الكمالي مثلا عند القدماء من الأئمة لا يتأتى إلا بعد تعايش العقل والوحي

. **تحليل الوضع الخطابي المتعلق بالحركة السياسية** : أن المعارضة السياسية الدينية في الفترة الأولى من الاستقلال لم يكن هدفها الاستيلاء على الحكم بقدر ما هي رافضة للوضع الأخلاقي الاجتماعي – يعد الخروج من التبعية السياسية للمستعمر والدخول في التبعية الثقافية للغرب مما يعتبر خطرا على الأمة وكيانها

إن المخاض العسير للتجربة الديمقراطية أفرزت نماذج جديدة لمفاهيم لكيانات التجمع الإسلامي السياسي الذي كانت السلطة والمجتمع يجهلانه، بل برهنت على إن كل مشروع مهما كان نمطه أو سياقه لا ينبع من روح الأمة ولا يصل إلى المطلب الوطني الحضاري لن يكتب له النجاح أضف إلى ذلك أن كل حركة تغيير لم يمارسها المتغير الفعلي (ألا وهو الفرد) لن ترى النور.

. **الخطاب المسجدي بين العقل والشرع** : هناك شبه إجماع على أن الخطاب الإسلامي المسجدي في العالم العربي يتميز بتغييب دور العقل على الرغم ما يتميز به شرعا بأنه الحقيقة الكاملة التي تنطلق من الجوهر الثابت ليتعامل ويتفاعل بعد ذلك مع الفرع المتغير في الزمان

والمكان أي مع تطور حياة الإنسان والمجتمع، وهناك من يرى بأن العقل في الشريعة هو محور الخطاب الديني والركيزة التي يقوم عليها ويقول "ابن رشد" أن ما يؤدي له البحث العقلي الصحيح لا يخالف ما يقرره الشرع ،وبما أن الدين يخاطب العقل والقلب معا، فالعقل هو الذي يشعرنا بحاجتنا إلى التدين وإلى الإيمان وبهذا يقول "حمودة السعفي (إن الحديث عن دور العقل في الخطاب الديني له أهمية بالغة في عصر وسمنا فيه بالغياب الحضاري لا بسبب افتقارنا إلى القيم الحضارية أو فقر تراثنا الثقافي، أو لعجز في تجربتنا التاريخية، وإنما بسبب غياب العقل والعقلانية في تعاملنا مع أمور ديننا ودنيانا). ويقول "الأفغاني": (... والتقليد حتى في العمل الديني الصالح ليس من شان المؤمنين)

فالمرء لا يكون مؤمنا إلا إذا عقل دينه وعرفه بنفسه حتى يقتنع به ويتضح من كل هذا بأن العقل يتحمل مسؤولية التكليف التي جاء بها النص القرآني وهو أيضا مورد التكليف حسب ألشاطبي والعقل أداة لفهم الخطاب وتنزيله في الواقع (عقل الفهم والتنزيل) و مطالب بفهم النص وتحقيق صياغته التفسيرية أو ما يعرف بفقه التدين حسب علماء التخصص.

وللنص الديني حسب حمودة السعفي مستويان: مستوى الصياغة الإلهية للخطاب الديني، ومستوى التعامل البشري لفهم المراجع اللاإلهية) ولذا يمكن القول بأن غياب العقل عن الخطاب الديني سببه الارتكاز على الأهواء والغايات والمصالح الذاتية والتيارات الوافدة مما فتح الباب أمام اللامعقول وكل ما طرأ من انحرافات على الإسلام ومبادئه إنما كان طارئا من غياب العقل الراشد، وأخطر شيء على الإنسانية أن توجد فيها جماعات تستغل الدين لمآرب شخصية".

. **<u>خطبة الجمعة كحدث اجتماعي</u>**: اعتمادا على مسبق ذكره وما جاء في معالجة الخطب كموضوع سوسيولوجي باعتبار إن الوظيفة الأساسية للخطبة تتمثل في إيقاظ الشعور وإحياء الضمير الأخلاقي للعمل على ديمومة الممارسة الدينية .فالمتلقي للخطبة الدينية حسب رأي "دوركايم "يتمكن من كسب القدرة على العمل قبل الفرق في النظر بالإضافة إلى حصوله على طريقة سلوك تساعده على الخوض في العيش وضبط معالم حياته.

أن ظروف إقامة الخطبة تخضع لخصوصيات تتمثل من جهة في خطاب موجه من طرف مؤسسة الإمامة ومتلقين له ضمن مجال له قدسية مميزة تعكس خصوصيته مما يسمح بالقول أن أي خطاب هو ذو ثلاثة أبعاد هي: المؤسساتية، والمجتمعية، والشعائرية.

إن البعد المؤسساتي للخطاب الديني يركز على مؤسسة المصدر التي تنتج بنية هذا الخطاب، أما البعد الثاني فانه يتمثل في أن الخطاب الديني ذو رباط مجتمعي هدفه تجميع الناس.

أما البعد الثالث الشعائري فهو يركز على المتلقين وهم يؤدون وظيفة دينية متكررة بدقة متناهية منتجة لسلوك تعكس روح الشعائر وهذا لا يخالف روح الشرع الإسلامي المحدد في قواعد فقهية لأداء العبادات ومن بينها شروط ووجوب صحة إقامة الجمعة.

إن "فيبرماكس" يرى أن الخطبة بحكم إنها تكوين جماعي في الدين والأخلاق أصبحت هي العنصر الأساسي الذي فرض نفسه خلال الإصلاح الديني الذي نادت به البروتستنتية[3].

ويذهب "فيبر"[4] بأن أكبر النجاحات التي حققتها البروتستنتية هي ناتجة عن بروز خطباء متميزين نالوا شهرة عالية ويعود لهم الفضل في أحداث تغيير في هيكلة الوظيف الكنسي. ولا يقتصر "فيبر" على هذا فقط بل أضاف ملاحظة تمثلت في كون أن الخطبة ساعدت على الابتعاد عن الطقوس السحرية للاقتراب من فكرة الاقتناع التي تبنى على العقل بالضرورة.

. **<u>وظائف الخطب الدينية في علم الاجتماع</u>** : أثارت فكرة الانتباه إلى الوظائف المتعددة للخطبة الدينية حسب Jacobs Roma والتي تتناوب وظائفها بين الوظيفة المرجعية والتعبيرية والشاعرية والمحرضة والميتالغوية.

- **<u>الوظيفة المذهبية للخطبة</u>** : الخطبة ستكون مذهبية إذا أعطت الأسبقية لمجموعة معتقدات يراد تمريرها.
- **<u>الوظيفة التعبيرية للخطبة</u>** : تكون الخطبة شاهدة عيان إذا قامت على فكرة تقديم الخطيب لتجربته الدينية الشخصية وهي ذات رسالة أخلاقية إذا ركزت على دفع المتلقين إلى التغيير من سلوكهم.
- **<u>وظيفة الخطبة الشاعرية</u>:** إذا غلب عليها الطابع البلاغي الصوري.
- **<u>الخطبة التفسيرية</u>:** فتتمثل في كونها تقتصر على تعليق أو شرح أو تفسير نص ديني

ومن خلال ذلك يمكن القول إن الخطبة في الجزائر تجلت من خلال أصناف ثلاثة:

. خطبة خاضعة إلى الشروط الفقهية والعقيدية والأخلاقية للدين إلى حد معقول يعكس المستوى العقدي والتعليمي للأمة في فترة معينة نتج عنها ما يمكن تسميته بالإمام التقليدي واعتمادا على ما ورد من تصنيف للخطاب في علم الاجتماع.

. خطبة خاضعة إلى شروط اجتماعية بنيوية سياسية هدفها تحقيق مشروع اجتماعي وأداء مطلب سلطوي بحيث يسخر فيها المقدس للزمني فيعرف إمامها بالإمام الموظف.

. ثم الخطبة التي تخضع إلى الشروط السياسية المضادة والهادفة إلى التغيير عن طريق تجنيد الجماهير وشحنهم بكراهية ضد السلطة بغية تحضيرهم للعمل الثوري والراديكالي عن طريق[5] دغدغة الشعور الديني المقدم ضمن تصور خاص الفاعلين الاجتماعيين فيعرف الإمام بالإمام الزعيم أو الكارزماتي حسب "فيبر".

أما ما يعوق تحقيق الخطاب الديني لأهدافه فيمكن تلخيصه فيما يلي:

- مساوئ التبليغ التي تتمثل في حرص الدعاة على فرض الأفكار أو القناعات الخاصة من غير أن يعتمدوا في ذلك على الإقناع والحجة المنطقية والدليل اليقيني .
- رفض التأويل وإعمال الفكر في تحليل الخطاب الديني والتقيد بحرفية النص وهذا إلغاء العقل وتجميد الدين.

• **التضخيم اللفظي والاندفاع العاطفي** : بالإضافة إلى جهل الدعاة وعدم معرفة أساس الدعوة ومضمونها والغاية التي يستهدفها الخطاب الديني تصبح الدعوة مضللة، يسودها الجهل بطرق وأساليب الخطاب باستخدامهم أسلوبا منفرا أو خاليا من أي منهج تربوي،يؤدي إلى الجهل بنفسية السامع أو المتلقي. وأحسن ما نستدل به هو ما يريده وما أشار إليه العلامة الإمام المصلح الشيخ ابن باديس (دين البشرية التي لا تسعد إلا به لأنه يخدم الإنسانية في جميع أجناسها ويعترف بالأديان ويحترمها، ويمقت التعصب ويدعو إلى الأخوة والتعاون والكرامة الإنسانية لجميع الأجناس، ويأمر بالعدل العام[6])

أما وزير الشؤون الدينية بالجزائر فيقول في هذا المضمار إن ما يضر الناس هو الجهل والإلحاد والكفر وهي صفات منافية للدين وان التجديد الذي يدعو إليه المفكرون والعلماء لا يمكنه أن يتم خارج العقل أو يأتي مجانيا للمصلحة الجماعية أو منافيا للمنفعة الأساسية[7].

– الشريط الأول 1: (1er Partie x) للشيخ " مصباح " رحمه الله.

أ)– الوجه B (الجزء الأول)(BFace(1er Partie.

يحتوي هذا الجزء على خطبة جمعة يكون قد ألقاها الشيخ بعد الاستقلال سنة 1963 فهي تتضمن حسب ما هو مؤكد في الفقه الإسلامي على خطبتين بينهما فاصل قصير في شكل دعاء ويبدأ كل جزء بالحمد والثناء و الصلاة على الرسول – صلّى الله عليه و سلم – مثل ما هو مقرر في أحكام الفقه الإسلامي.

*** الخطبة الأولى :**

. **على مستوى الشكل** : تخلص الخطيب من بعض قيود الفن الكتابي ليزيد من مساحة "الصريح" بل ازداد تحررا من كل هذا لما كان يلجأ إله استعمال **اللهجة الجزائرية**. وجاء أسلوبه على الطريقة الإنشائية المتضمنة لأفعال الأمر (تأمل واضع الله – تذكروا خلقتكم – تأملوا جمال خلقكم – توبوا إلى الله ... الخ).

وجاءت بعض العبارات و الشواهد القرآنية مكررة إمّا لغاية التأكيد وترسيخ الفكرة أو لعدم قدرة الخطيب بحكم أنّه يرتجل أن يولد فكرة جديدة تلو الأخرى. وهنا ومثله في بقية الخطب يستعيد المتضمن مساحة لكون أنّ الارتجال يصبح قيدا للصريح.

. **على مستوى المضمون** : ينطلق المضمون بأسلوب خبري (فرض الله علينا فرائض وشرع لنا وحدد لنا ووضع لنا تكاليف) يؤكد به صاحبه أنّ الدين وطريقة التدين يحددها المعبود لا العابد لينتهي بالدعوة إلى التوبة و بيع النفس لله لا للشيطان وكأنّ الخطيب يريد أن يقول من العجيب والغريب أنّ الله يوجه الخطاب لخلقه فيتجاهلونه حينا أو يغفلون أحيانا أخرى! وقد يكون هذا الحال محتملا إلاّ أنّ الأغرب هو التوجه اللاإرادي إلى الشيطان الذي لم يدعو الإنسان نحوه حبّا على طريقة الله لعباده (ولكن الله رفع مكانتكم بالشرع فإذا أنتم تتنكرون للشرائع ! أليس في ذلك

تناقض؟). وبيّن حد الانطلاقة و الختام، يجتهد الخطيب وهو يبحث عن الأفكار للوصول إلى أنّ عبادة الله و الالتزام بشرعه هو تشريف للإنسان لكونه اختير لأن يكون في حضرة الله (فكرة صوفية في الأساس) ويوضح الخطيب هذه المسألة بجملة من الأفكار:

- تمييز الله لعباده عن بقية المخلوقات بالعقل.
- تعليمه و توجيهه بالوحي هو صورة تكريم تضاف إلى تكريمه بالعقل.
- نعمة العقل أدت بالإنسان إلى التفوق اللا محدود إذ بإمكانه أن يبلغ تخوم العرش.
- تسخير كل النعم المادية للإنسان من أجل تحقيق البعد الجمالي (اللذة) والبعد الصحي (تقوية الجسم) والبعد العقلي والروحي (الجوع عائق للراحة).

وقد جعلت هذه النعم الإنسان يقوى رغم بدايته الهيّنة (ماء مهين) ورغم اشتراكه مع الحيوان في الضعف الأول.

ويختم الخطيب الجزء الأول بقوله أنّ جحود الله هو نكران لذات الإنسان مما يعني عدم تحدّي الله بالكفر ومن خلال هذه الجولة يمكن استنتاج ما لم يقله الخطيب وما لم يكن صريحا وهو:

- إمكانية تعايش العقل والوحي بتقاسم المهام حينا، وبالتكامل أحيانا بل يختلط الأمر أحيانا لما يصف الخطيب العقل و كأنه وحي أول (العقل هو الآلة التي منحت للإنسان التميز بين الصلاح والفساد ....) وهذه الفكرة تصب في النهج العقلاني الذي تميز به المعزلة.
- العقل هو المؤدي إلى الثقافة بأبعاد الإنسان عن الطبيعة من خلال مقارنته بين أكل الإنسان و أكل الحيوان (وهذا طرح سوسيولوجي في الإنسان).

وبعبارة أخرى تتضمن هذه الخطبة فكرة أنّ الخبرة لن تتحقق إلاّ بالدين الحق و العقل الهادي ولم يبلغها المجتمع الجزائري الخارج من متاعب الاستعمار.

* **الخطبة الثانية:**

جاء هذا الجزء على شكل أفكار مشتتة مرّر من خلالها الخطيب مواقف نضالية و دعوة إلى مقاومة ثقافية و أخرى لإعطاء سلطان سياسي للدين فكان من هذه الأفكار:

- خداع المبشرين بدين عيسى (عليه السلام)
- لا حقّ إلاّ الإسلام الذي يجب أن يلتف حوله الجزائريون.
- الحفاظ على الإسلام بعد الاستقلال كما حفظ في العهد الاستعماري.
- تحذير الشعب من غضب الله وقد **نسي عهد الله** و نقضه، ويريد الخطيب بهذا أن يعبر بمفهوم علم الإضاع عن خوفه من:
- تفكك الأبنية الدينية و المرجعية الروحية للشعب بسبب توافر عوامل داخلية (ضعف سلوك الشعب) وعوامل خارجية (العمل التبشيري).

ولم يعرض الخطيب طريقة مقاومة غير أسلوب الترهيب و هو تعبير ضمني عن خلو المجتمع وقتها من ميكانزمات سوسيوثقافية أو موقف خوف زائد عن الحد.

1. تحليل مضمون خطبة الجمعة:

. **الإطار العام للخطبة :** يرجع تاريخ هذه الخطبة إلى جماد الثاني من سنة 1391هـ الموافق لـ 23 جويلية 1971 وهي صادرة على التعليم الأصلي والشؤون الدينية تحت رقم 187 .

ويدور موضوع هذه الخطبة حول الثورة الثقافية الشاملة .وتتكون هذه الخطبة ككل خطب الجمعة من جزئين (الخطبة لأولى ثم الخطبة الثانية) واحتوى حجمها على أربع صفحات مكتوبة بآلة راقنة ميكانيكية وخط عربي غير مزين .

. **الإطار الشكلي لهذه الخطبة:**

1. نبدأ الخطبة الأولى بالبسملة والحمدلة والإقرار بالشهادة، ثم الصلاة على النبي وتمجيد أصحابه مستجيبة في ذلك لنفس الإطار الذي عرفت به الخطب القديمة، ومتبعة في ذلك ما حددته الفقه الإسلامي من طرق افتتاح الخطب. جاءت لغة هذه الخطبة الأولى بألفاظ عربية بسيطة مأخوذة من قاموس اللغة السياسية مستخدمة الأسلوب الخبري الخالي من الأوامر والنواهي التي يعرف بها الأسلوب الإنشائي وتميزت بقصر حجمها.

2. افتتحت الخطبة الثانية بالحمد والشهادة فقط مستعملة نفس اللغة السياسية على خلاف توجيهات الفقه الذي يحبذ أنتكون الخطبة الثانية ذات نزعة روحية وصوفية، واستخدمت نفس الأسلوب الخبري.

2. تحليل محتوى مضمون الخطيتين: من خلال العنوان يظهر جليا إن الخبطتين صيغت من أجل التحسيس السياسي لجزء من السياسة العامة التي انتهجها الرئيس السابق"هواري بومدين" وهي السياسة المستلهمة من الفلسفة الاشتراكية التي سادت ما بعد الحرب العالمية الثانية غالى نهاية السبعينات من القرن العشرين. وتقدم الخطبة القيام بالثورتين الزراعية والثقافية على أنهما استرجاع ما سلبه المستعمر الذي قام بتجهيل الناس وطمس الشخصية وسلب الأراضي من الفلاحين. وربطت هذه الخطبة في دافعها عن الثورة الثقافية ببيان أهمية العلم ومكانته في الإسلام وفي الحياة لتقول في آخر قسمها الأول بأن الثورة الثقافية واجب ديني ووطني. ولخص القسم الثاني مسيرة المسلمين من بداية الوحي إلى بناء الحضارة إلى سقوطها إلى بوادر النهضة التي يجب إن تكمل العمل السياسي بعمل ثقافي ويكون من الواجب على العلماء القيام بهذه المهمة.

3 . ما لم تقله الخطبتان : إذا كانت الخطبتان ذكيتين في استخدام موضوع العلم الذي أشاد به الإسلام في كل نصوصه، فان الضمني القائم فيهما يتمثل فيما يلي:

1− استعمال الخطبتين كدعامة إيديولوجية للبيانات السياسية المنطلقة من تصورات المنطلق للعمل الاشتراكي إذ تضمنت الخطبة مصطلحا (الثورة) تستخدمه الفلسفة الماركسية.

2− تزكية القرار السياسي بسلوك ديني متخذ في الخطبة التي هي جزء من العمل التعبدي أي إضفاء القدسية على اللا مقدس.

3− يثبت موضوع الخطبة عمل السلطة السياسية على جعل المقدس في خدمة الزمني وتحويل الدين من موجه للسياسة إلى متغير تابع للسياسة تستخدمه من أجل الإقناع المسلم كتسليم الناس بأعمال الإسلام. وهذا ما يؤكد صحة فرضية " ابن خلدون" القائلة بأن هناك عصبية بين السياسة والدين. ويصبح الإمام في هذه الحالة عبارة عن موظف يلقي الخطبة كالمذيع الذي يذيع نشرة إخبارية لأدخل له في ذلك.

. **الهوامش**:

1- Abou chaker Wafaa, Le Sermon du vendredi en pays d'Islam-Le cas du Liban.
2- Emile Durkheim - Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris PUF, 1960.
3- Kettal Fatima Zohra: La Mosquée. « Son impact socio-spatial » dans la vie musulmane contemporaine
4- Max WEBER, Économie et société, tome I, Paris, Plon, 1971.
5- Roman Jakobson, essais de linguistique générale. Paris, Ed. de Minuit, 1963.
6. حمودة السعفي دور العقل في الخطاب الديني مجلة الهداية تصدر عن المجلس الإسلامي الأعلى تونس العدد 56 جويلة أوت 2002
7. مجلة الدراسات الإسلامية تصدر عن المجلس الإسلامي الأعلى العدد الأول 2002
8. محمد الميلي: ابن باديس وعروبة الجزائر
9. نماذج التحليل أخذت من دراسة الدين والسياسة بالجزائر رسالة دكتوراه لصاحب المقال وشيد بوسعادة.

مستويات تحليل العلاقات النحوية في التراكيب اللغوية في علم العربية

أحمد بلحوت

أستاذ محاضر

المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة

المقدمة

اهتمت الدراسات اللغوية في علم العربية بظاهرتي التراكيب النحوية وعقد المعني. فخَبِرت حدودهما، وقدمت منهجية تحليلهما. وقد قامت بتحليل العلاقات التركيبية في اللغة في ثلاثة مستويات نحوية وهي كالآتي:

1. الإسناد ويدرس مستوى الإسناد النحوي والدلالي في الكلام. فالجملة التركيبية النواة تتكون من مسند ومسند إليه.وهذا المستوي يدرس العلاقة بينهما وأين يتم عقدها في التركيب.

2. البناء ويدرس المستوى البنائي في تركيب الكلام.لان الكلام الفعلي المنجز يتركب من المبني عليه والمبني. وهذه العلاقة تظهر بين الوحدات الوظيفية النحوية فالفعل مبني عليه والفاعل مبني والمفعول مبني على الفاعل فيصبح الفاعل مبني بالنسبة إلى الفعل ومبنيا عليه بالنسبة إلى المفعول به.

3. النسبة تدرس المستوى الفعلي للعلاقات النحوية والعلاقات الدلالية في الكلام المنجز فعليا من قبل متكلمي اللغة.

والكلام في هذه الدراسات مركب من هذه المستويات الثلاثة تركيبا متداخلا ومتفاعلا.

1. مقتضيات تحليل التراكيب إلى ثلاث مستويات:

أ). إن علم العربية اعتبر الكلام متتالية لا نهاية لها. أي أن الكلام يتركب من عدد غير منته من الهيئات التركيبية النحوية مثال:فعل فاعل صفة مبتدأ فعل فاعل خبر حال فعل ضمير مستتر مفعول مفعول مضاف إليه مضاف.... وتستمر هيئة الكلام افتراضيا إلى ما لا نهاية.

ومميز البنية التركيبية في العلاقات النحوية استقلال هذه البنية. أي أن البنية لها بداية ونهاية. ولما كانت أبعاد الكلام المادية لا تتوفر على محور المكان[1] أخضعها علماء العربية لمقاييس علمية مادتها أداءات المتكلمين للغة، فوطنوها في حد التركيب النحوي. وجردوا الفروع والأصول الفعلية في أداءات المتكلمين الفعليين. وهذا التصور هو عمدة العمليات الإجرائية في اللسانيات التركيبية لعلم العربية.

ب). إن هذه المستويات الثلاثة ذات صور مختلفة ومتداخلة وتميز مستوى الإسناد بينها لأنه علاقة تظهر في المستوى التركيبي النحوي والذي هو من صناعة علماء العربية، وعلاقة البناء هي التي تؤشر على الإسناد لأن علاقة البناء علامة على صورة العلاقة الإسنادية وأركانها ومواضع هذه الأركان. والبناء يظهر في الكلام الفعلي المتداول بين مستعملي اللغة. وقد طبقه سيبويه في إجراءاته المنهجية مقترنا بالوظائف النحوية- الدلالية، فالإسناد صناعة اللغوي والبناء صناعة المتكلم. قال سيبويه: "وأما ما كان في موضع المبني علي المبتدأ فقولك زيد يقول ذاك"[2].

إن علاقتي البناء والنسبة يعلّقان المستوي التركيب – النحوي[3] بالمستوي الدلالي لأن البناء مرتبط بوظائف الوحدات النحوية حسب علاقة النسبة التي هي علاقة تصورية للترابط بين المعنى ووظائف الوحدات اللغوية التي تنتج عنها العلاقة الدلالية. فالنسبة في مستوى وظائف الوحدات اللغوية تُتحرى بتتبعها في الكلام الفعلي ويتم ذلك عن طريق:

1. تشخيص علاقة النسبة النحوية – الإعرابية ويتم ذلك بوصف علاقة النسبة النحوية في العلاقات الوظيفية للوحدات اللغوية في تركيب الكلام فهي نسبة تعود على متقدم كما تعود على متأخر.ومعنى هذا التصور في النسبة أن اللفظ في التركيب النحوي يتصل بما قبله على أصل البناء كما يتصل بما بعده على أصل البناء الذي هو له في اللفظ.

وأوجه الكلام التي تجري فيه ليست كلها على أصل البناء، فيُتبين فيها الفرق بين ما هو على أصل البناء وما هو على غير أصل البناء، بحد أصل النسبة، التي أصلها البناء أو بواقع النسبة أي ما هو الأصل في البناء. وواقع النسبة المستفاد هو علاقات النسبة في الكلام الفعلي وليس في الكلام المجرد.ومثاله التناسب بين الفعل والفاعل والمفعول والنفي المستفهم عنه. وتفسيره. فمعنى الفعل يستفاد من الفاعل لعلاقة النسبة بينهما القائمة على أصل بناء الكلام من الفعل والفاعل. ومعنى المفعول يستفاد من علاقة الفعل والفاعل (يتضمن هذا المستوى علاقات التداخل والتفاعل بين مستويات تحليل العلاقات في تركيب الكلام في مدرج اللغة)

2. تشخيص النسبة الدلالية يتم بتحري نسبة الوحدة اللغوية إلى موضع ما يليها أو بمراعاة نسبتها إلى التي قبلها من جهة المعنى اللغوي أو التصور. مثال ذلك: **﴿قل هو الله احد الله الصمد لم يلد ولم يولد﴾**

"قل": نسبته إلي الضمير المستتر نسبة اسنادية فاعلية والنسبة هنا أصلية والفاعلية فرعية لان المبني فرع عن أصل ناب عنه في الأصل، فأخذ حكم الموضع الذي هو الفاعلية ولم يأخذ الموضع الأصلي للإسناد و البناء هو الذي بيّن هذه النسبة.

"هو": تقع نسبته إلى قل وكذا نسبته إلى الله. فنسبته إلى الله ليست مستفادة لان الضمير يرتبط بنهاية السورة. فالنسبة هنا نسبة الخطاب إلى الضمير الذي لا يعود على متقدم ولا على متأخر. بل يحيل إلى تمام السورة.

وفي هذا الموضع يرتبط التناسب الدلالي بالإسناد الدلالي لأنه يختلف عن الإسناد النحوي فما يمكن أن يكون مسندا نحويا يمكن أن يكون مسندا إليه دلاليا لاختلاف النسبة وتساوي البناء. فالبناء بنية واحدة وصورة ركنيه كذلك، فمواضعه لا تختلف باختلاف مضمون العلاقة عكس الإسناد علاقة واحدة وأشكال متعددة.ولذلك اكتفى سيبويه بنظرية الكلام كحد للتركيب مثلما جاء في الكتاب[4] فحد الكلام اكتفاء المبني عليه بالمبني لتمام المعنى.

2. <u>مسارات تطبيق نظرية تحليل التراكيب إلى مستويات</u>: وظف سيبويه في الكتاب مصطلحي "الإسناد" و"البناء"، لوصف العلاقات النحوية ووظائف أركانها. فطبقهما إجرائيا في فحص وتحليل التركيب اللغوي. ليحدد مستوى الكلام ومجاله وإلى أية فئة ينتمي إليها منه[5].

وصاحب الكتاب يقصد بالإسناد "إسناد النسبة "لأنه قائم على الربط العاملي من جهة الدلالة أو التركيب النحوي، والربط العاملي أداة لملاحظة تلاحق الوحدات في التراكيب النحوية، وهو الذي يحدد منتهى التركيب. وقد ضبط صاحب الكتاب هذين المصطلحين في التطبيقات التي كان يجريها على الكلام. مبيّنا نظام الترابط الأفقي(محور التركيب) وهو الذي تتتابع فيه الوحدات اللغوية (المعجمية –النحوية) وهو غير الربط العاملي الذي هو جهاز يلاحظ تتابع العلاقات النحوية– الإعرابية لهذه الوحدات المعجمية –النحوية.

والترابط العمودي (محور التناوب) وهو محور استبدالي في المتتالية اللغوية بين الوحدات اللغوية ذات الصفة التجريدية، بمفهوم المنزلة عند سيبويه. ومعناه إن وحدات كل صنف يمكن أن تعوض بعضها في الموضع إن كانت من نفس الفئة التي ينتمي إليها المنوب، فتنزل منزلته من جهة النسبة وليس من جهة أصل بناء الكلام.

وتظهر العلاقة بين "الإسناد" و"النسبة "في التركيب الشكلي ممثلا في العلاقات الإسنادية وفي علاقات النسبة ويتوسطهما البناء، وهو مرتبط بوظائف أركان العلاقات الإسنادية والنسبية في إنتاج الكلام. وقد أشار إلى هذه المسألة الجرجاني في دلائله قائلا: "لأن يسلك بالكلام طريق ما

يسند الفعل فيه إلى الشيء وهو لما هو من سببه، فيرفع به ما يسند إليه ويؤتي بالذي الفعل له في المعني منصوبا بعده مبينا أن ذلك الإسناد وتلك النسبة إلي ذلك الأول إنما كان من اجل هذا الثاني ولما بينه وبينه من الاتصال والملابسة[6]." ويمكن توضيحها على الشكل الآتي:

- الإسناد علاقة دلالية . منطقية للعناصر الأساسية المركبة لهيئات الكلام .
- البناء علاقة تركيبية يتوسط الإسناد والنسبة .
- والنسبة علاقة دلالية . تركيبية مرتبطة بتصور المتكلم للمعنى والدلالة.

وتظهر متوالية هذه العلاقات في الكلام وفقط في محور التركيب وهو تتابع عناصر التركيب الواحد مشتملة الإسناد والبناء والنسبة .

أما محور الاستبدال فتتداخل فيه هذه العلاقات في تفاوت ملتحم كأنها شيء واحد وبيانه في هذا الشكل:



ونتج عن تداخل هذه العمليات(محور التتابع، ومحور الاستبدال حاصل اندماج العلاقات البنائية الإسنادية والنسبة)الكلام الفعلي.

وشرح الجدول الفائت هو الآتي: زيد نسبة إسنادية ابتدائية(علاقة البناء)µ(يقول ذاك) نسبة إسنادية خبرية متضمنة لعلاقات إسناد النسبة البنائي، والعلاقة الرابطة بين" زيد" و"يقول ذاك" علاقة إسنادية فاعلية هي تصنيف لمضمون جميع العلاقات المحتواة في التركيب.

وقد ذكر سيبويه العلاقات الإسنادية في الكلام ومضمونها وكان طريقه في ذلك:

1. تحديد أركان الإسناد في التركيب (العلاقة تتميز بموضع المسند وموضع المسند إليه في النحو وتتميز في الدلالة بعلاقة التناسب الإسنادي بين العناصر المكونة للكلام).
2. مميز لعلاقة الإسناد المحدد(التفاضل في المكون الإسنادي)[7].
3. التلازم بين المسند والمسند إليه وعدم استغناء أحدهما عن الآخر.

1. <u>مكونات مستويات تحليل التراكيب النحوية</u>:

أ) . <u>مستوى الإسناد</u>:

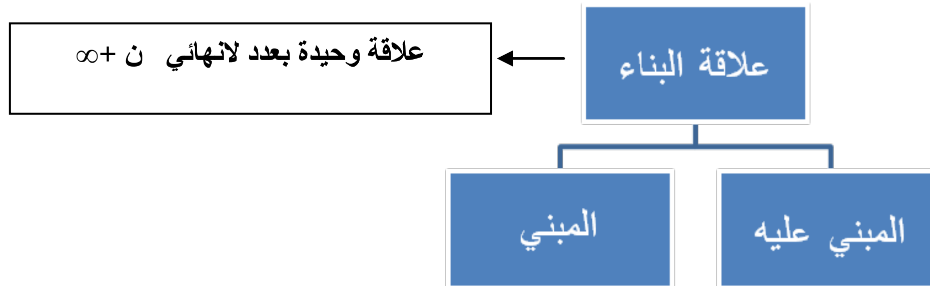
والصورة العامة لشكل العلاقة الإسنادية: وهما ركنان سمي أحدهما بالمسند، وهو النواة في النحو. والمسند إليه المتعلق بالنواة في النحو. أما في الدلالة فيتصل حدهما بالخبر. وهو المسند وبالمخبر عنه وهو المسند إليه[8] أو الحديث والمحدث عنه فالأمر يختلف كما سنري لاحقا.

والعلاقة في الإسناد تتعدد صورها بسبب تغير موضع ركنيه في الكلام. أي أن صور العلاقة تجري على كل تراكيب اللغة التي تتضمن التركيب الأساسي. وأشكال هذه العلاقة تتعدد باختلاف مواضع ركني الإسناد. العلاقة الأولى:



الصورة الوحيدة لعلاقة البناء: جميع ما يجري في الكلام العربي من الألفاظ أو المعاني يتم في البناء. وهو ما يقوم الشيء على أساسه وتستوي له الهيئة سواء أكان تركيبا أم دلالة. ولذلك جعله سيبويه في الكتاب منفصلا عن الإسناد لأن الإسناد يقوم عليه. فالبناء للمتكلم في تركيب الكلام وهو مقصوده منه.

ويمكن تمثيل العلاقة في الشكل الآتي.



علاقة البناء هي التي تسمح بتعدد العلاقات الإسنادية.لأنها تبين علاقة الإسناد وصنف الإسناد وباب علاقته من الإسناد أصلا أو فرعا. فالعلاقات الإسنادية الفرعية إنما فرقت بسبب علاقة البناء بين الأصل وما ينوب عنه. يقول سيبويه:"إن شئت قلت زيدا ضربته وإنما نصبته على إضمار فعل هذا يفسره كأنك قلت ضربت زيدا ضربته إلا أنهم لا يظهرون هذا الفعل هنا للاستغناء بتفسيره فالاسم ها هنا مبني على المضمر"[9]. والمضمر هنا لا يكون مسندا ولا مسندا اليه في المثال الذي قدمه سيبويه. ولكنه مبني على الاسم المنصوب في أول الكلام، فالمبني الضمير الواقع في محل النصب وزيدا مبني عليه لأنه نفسه .

والبناء مؤشر على العلاقات المتداخلة بين الإسناد والنسبة لأنه يحدد عناصر المكونات التركيبية وعلاقاتها النحوية والإعرابية وهو يتكون من :

((العنصر المكون) µ (ومواضع العناصر) µ (وعلاقات البناء بين العناصر)))

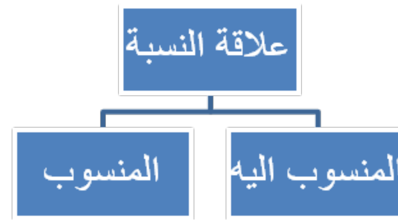
وتُبنى الهيئة التركيبية للكلام حسب أصل البناء. فالاسم في الجملة الفعلية مبني والفعل مبني عليه ويفسر هذه الظاهرة ابن السراج في أصوله: "من الأسماء المرتفعة وهو الفاعل الاسم الذي يرتفع بأنه فاعل هو الذي بنيته على الفعل الذي بني للفاعل"[10]. والبناء هو الأصل الذي يقوم عليه تركيب الكلام.

ويتضمن مفهوم البناء ثلاثة عناصر أساسية:

1. التركيب وهيئاته ومصدره الكلام الفعلي القائم في التواصل اللغوي بين الناطقين باللغة.
2. أحوال التركيب الترتيب والذكر والحذف والإضمار والتقديم والتأخير والاستغناء.
3. إعراب الكلام. وهو إظهار العنصرين السابقين.

1. **مستوى التناسب**: النسبة هي علاقة تصورية –منطقية تعتمد مقايسة أركان النسبة، والمقايسة هي النسبة بين طرفين. و تتوالد على وجودها علاقات أخرى تكون النسبة الأولى سببا لها.

ومن خصائصها أنها أعم من الإسناد، ولذلك يعتبر الإسناد الدلالي جزءا منها. وتوصف في النحو(أي النسبة النحوية) بحال البناء في الكلام على الوجه المقتضى لمطلوب المعنى النحوي.وهي التي تحيل على المتقدم والمتأخر لفظا ومعنى. فكل لفظ يحلل إلى علاقة النسبة يكون مشمولا في المنسوب أو المنسوب إليه بالنسبة للذي يتواصل معه لفظا أو معنى.ويتكون من عناصر ثلاثة على التمثيل الآتي:



وتتفرع النسبة إلى أفقية وعمودية. فالأفقية تراعي الوحدات اللغوية في التتابع أو التراجع في التركيب. والعمودية تحدد الفروق والمتشابهات بين الألفاظ أو المعاني أو مقامات الكلام.

و تختلف من علم إلى آخر ففي النحو غيرها في علم المعاني أو المنطق أو الرياضيات.

2. **صفات مدارج تحليل التراكيب النحوية**:

أ). **صفة الإسناد**: الإسناد يُبين مضمون العلاقات في بناءات تركيب الكلام .فركنا الإسناد لا يشترط فيهما الظهور معا في البناء ولكنهما يوصفان على أصل بناء الكلام. يقول سيبويه في باب المسند والمسند إليه:"وهما ما لا يغني واحد منهما عن الآخر ولا يجد المتكلم منهما بد فمن ذلك الاسم المبتدأ والمبني عليه وهو قولك عبد الله أخوك ومثل ذلك يذهب عبد الله."[11].

والشرط الذي يحقق خاصية الإسناد في عقد التلازم، هو حضور ركني الإسناد. وهما الموصوفان بالظهور والاستتار لا العلاقة لأن الإسناد:"رابطة لابد لها من طرفين مسند ومسند إليه والاسم بحسب الوضع يصلح أن يكون مسندا ومسندا إليه والفعل يصلح لأن يكون مسندا لا مسندا إليه والحرف لا يصلح لأحدهما. "[12]

فالوضع المقصود هنا الوضع اللساني(تراكيب، ومورفولوجيا .ودلالة) للعلاقات التركيبية في الكلام لأن الارتباط التلازمي بين المسند والمسند إليه، لا يوجب ظهورهما في فنولوجيا الكلام، فحذف المقدم لا يوجب حذف الثاني، ووضع التالي لا يوجب وضع المتقدم .لأن وضع ركني الإسناد يتعين بقيم النسبة القائمة بين المسند والمسند إليه. فالإسناد جزء من الكلام باعتباره هيئة لفظية. والدال على الإسناد إما أن يكون ملفوظا كالإعراب في العربية أو تبعا لهذا الملفوظ كالهيئات التركيبية الدالة عليه.[13]

ب). <u>صفة البناء</u>: والبناء علاقة تبرز المبني عليه والمبني. ومضمونها هو الزيادة على المعلوم، وهي الأصل أي المبني. وتتم هذه العلاقة تلقائيا في الكلام .لأنها من صنع المتكلم. فالبناء مرتبط بأداء المتكلمين للغة، أي المكونات الفعلية في التداول وليس الصورة التجريدية له. وصفته أنه اتجاه وحيد في تتابع الوحدات المكونة للعلاقة في مدرج الكلام. وله صورة وحيدة في بناء هذه العلاقة مبني عليه ومبني. كما بيننا سابقا.و تتم هذه العلاقة في المتوالية النحوية الوظيفية.

وأطراف العلاقة المبني عليه،والمبني. ومواضعها مرتبطة بمواضع وظائف الألفاظ. وهذا الحد هو الذي كان سببا في ظهور وحدات وظيفية في التراكيب،لا يعود آخرها إلى موضع متقدم وإن تقدم، لأنه يعود إلى أصله في بناء الكلام يقول سيبويه في الكتاب:" هذا باب ما يكون الاسم مبنيا على الفعل قدّم وما يكون فيه الفعل مبنيا على الاسم"[14].

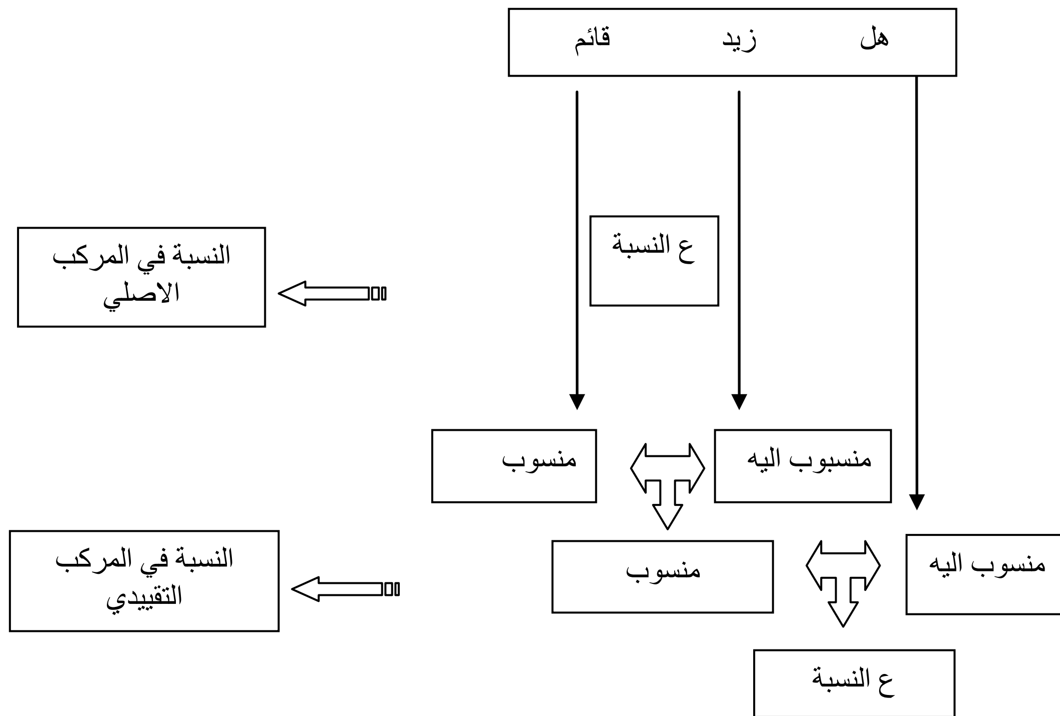
ب). <u>صفة النسبة</u>: نتج عن دخول خاصية النسبة في تركيب الإسناد، ما يسمي النسبة الإسنادية وهي التي تتحرى العلاقات النحوية والإعرابية. وهي أعم من الإسناد كواقعة في الكلام. وخاصية النسبة الإسنادية تتجاوز المفهوم الأساسي للإسناد المترتب على عقد ركنيه لعلاقة التلازم .وهي تقوم على عقد المعنى لمتلازمين في التركيب النحوي.كإسناد الصفة وإسناد الحال و إسناد المضاف إليه إذا كان من تركيب الكلام .والإسناد في القسم لأنه تأكيد لجواب القسم والإسناد في التركيب الشرطي لأنه قيد في الجزاء .

ومنهج النسبة يدرس العناصر المركبة للكلام الفعلي ضمن علاقات التناسب القائمة بين الوحدات اللغوية أو الدلالية. وبخاصية احتواء عملياته لجميع عناصر التركيب يمكن الكشف عن العناصر المستترة أو المختزلة في الكلام وهي تساعد على إبراز الحدود بين الوحدات شكليا كما أنها.لا تفيد حكما نحويا جديدا ولكنها تحلله.

وعلاقة النسبة توجد بين وحدتين نحويتين سواء دخلهما الإعراب أو لا ،والشرط فيهما أن تكونا وحدتين بائنتي الهيئة في التركيب وتتميزان باستقلال الهيئة بالتقابل أو التعاقب .مثل الاستفهام أو الطلب أو التعجب وفي المركبات التقييدية.

يقول الاسترباذي:" وقولنا أن يخبر احتراز عن النسبة الإضافية وعن التي بين التوابع ومتبوعاتها...أو في الأصل ليشمل الإسناد الذي في الكلام الإنشائي نحو بعت وأنت حر وفي الطلبي نحو هل أنت قائم وليتك أو لعلك قائم وكذا نحو اضرب"[15]. والنسبة في الاستفهام لا يشترط حصوله بعلاقة الإسناد. لأن النسبة كثيرة الأوجه وتصف علاقات التركيب بأوجه الدلالة في التركيب النحوي،كالمركب الأصلي من المبتدأ والخبر أو الفعل والفاعل والمركب التقييدي كالصفة والموصوف أو الحال أو الاستفهام، لأن المستفهم به أو الطلب أو النفي وغيرها هي مركبات تقييدية لأنها علاقة بين التابع والمتبوع . ويمكن للعلاقات النسب أن تتعدد إن كان الكلام مركبا من

أكثر من علاقة مثل تكوّنِها من مركب أصلي ومركب تقييدي. فيصبح المركب الأصلي ركنا في علاقة المركب التقييدي. مثال:

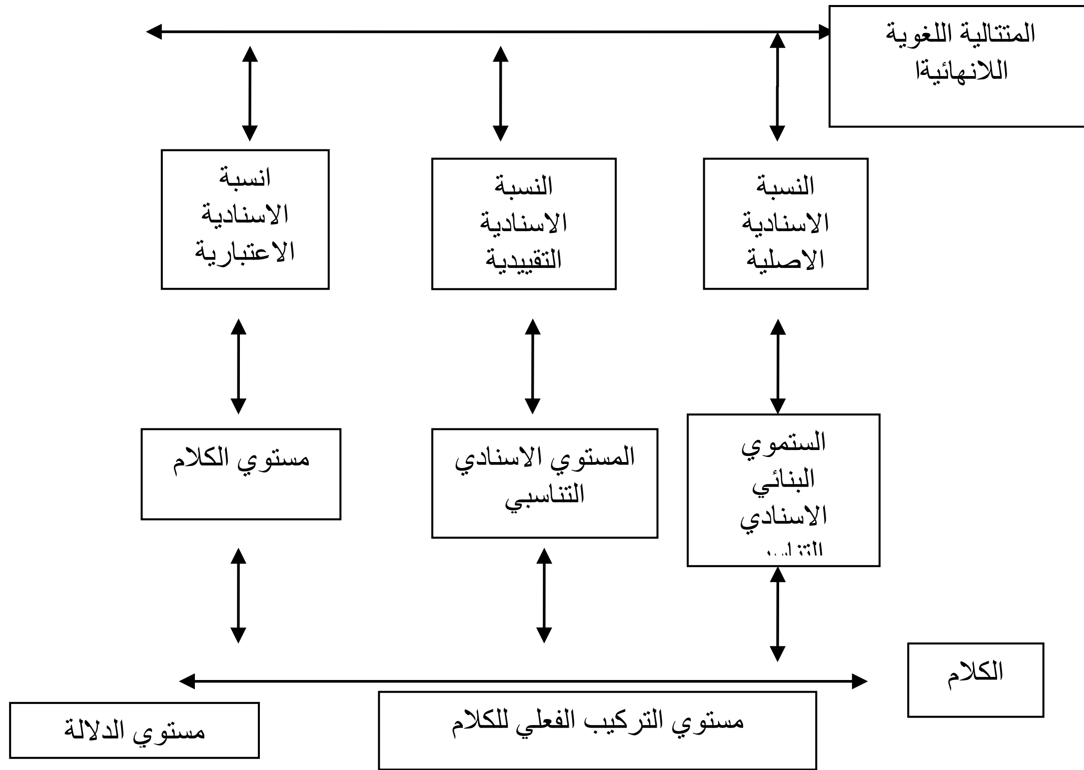


وتسمي هذه العلاقة الأصلية بالنسبة الإسنادية وهي نفسها في النحو كما في الدلالة لمراعاتها الخبر والاستخبار وغيرهما.

3. <u>التداخل بين مستويات تحليل العلاقات التركيبية النحوية</u>: إن الإسناد والبناء والنسبة علاقات متداخلة في تحليل التراكيب اللغوية. فالإسناد النحوي يرتبط بركني الإسناد. بينما الإسناد الدلالي يرتبط بجميع المكونات الوظيفية لدلالة الوحدات النحوية في الكلام المركب. فتظهر العناصر الدلالية الوظيفية في علاقات النسب حسب البناء النحوي. فيكون التابع باعتباره أداة تعيين أو تخصيص أو تقييد للمسند إليه أو المسند ويكون النفي أو الإثبات أو التأكيد من مشمولاتها.

وعلاقة التناسب بين المسند والمسند إليه تحدد أقسام الإسناد من حيث هو إسناد أصلي أو فرعي باعتبار المبني والمبني عليه. فالإسناد الأصلي يبعد كل الخواص التركيبية التي تحمل نفس الصفة الإسنادية، لان العلاقة الإسنادية معقودة لذاتها كما أشار إلى ذلك الاسترباذي: "المقصود ما تركب به لذاته[16]."

إن حد الكلام مرتبط بمفهوم الإسناد لأنه مبني على أصل البناء أو ما يجري مجرى الأصل مثل علاقة الإسناد التي ليست أصلية كإسناد المصدر. وإسناد اسم المفعول، وإسناد المفعول فيه، وإسناد الصفة المشبهة، وإسناد الظرف. ولم تسند هذه العناصر إسنادا أصليا لعدم عقد التركيب لذات العلاقة الإسنادية الأصلية، بل نابت عنها عناصر وظيفية نحوية فمثّل عقد العلاقة، الترابط الإسنادي. ويلحق هذا الوصف العناصر التابعة كإسناد الإضافة والمفاعيل والظروف وغيرها من الوحدات النحوية .ويمكن تمثيلها في البيان الأتي:



إن العلاقة الأساسية التصاعدية بين الوحدات اللغوية الفعلية هي هذه المستويات المتداخلة والمتفاعلة فكل واحدة من العلاقات الثلاثة لا تتحقق دلالتها إلا بوجود الأخرى في علاقة تضمنية. فالعلاقة البنائية هي العلاقة الأساسية لتميز ركنيها بتتالي موضعهما في المتتالية اللغوية. وفي اتجاه وحيد تميز بينها وظائف الوحدات النحوية الوظيفية يقول سيبويه:"هذا باب يحمل الاسم علي اسم بني عليه الفعل مرة ويحمل مرة أخري علي اسم مبني علي الفعل"[17].

ويقول في موضع آخر: "تقول زيد ضربني وعمرو مررت به إن حملته على زيد فهو مرفوع لأنه مبتدأ والفعل مبني عليه"[18].

وقد ترتب على البناء الإسنادُ. وترتب على الإسناد النسبةُ التي من خواصها أنها لا تنتج علاقة بل تنحصر علاقتها بين وحدتين نحويتين لغويتين. لا يفهم أحدهما دون الأخرى. والإسناد

يدخل ضمن علاقة النسبة التي موضوعها تحديد علاقات النسبة بين العناصر في الوحدات التركيبية من الكلام العربي، وهي علاقة مؤشر التمايز بين العناصر النحوية في الكلام.

والنسبة داخلية بين العناصر النحوية والدلالة وهي ترتبط بهما . والإسناد حاصل بالنسبة بين الوحدات في المتتاليات اللغوية. ولذ ا كانت النسبة أعم من الإسناد لأنها:"بمعنى الربط بين شيئين يمكن ملاحظتهما."[19] والبناء بينهما يحدد الإسناد والنسبة.

إن تكرار الوحدات النحوية في مدرج العلاقات التركيبية يمكن أن تكون لها قيمة نحوية دلالية، ولا تندرج في علاقة من جهة النسبة لأن تحقق علاقة النسبة في هذه الحالة غير ممكنة. فالوحدة إن تكررت لا يعتد بها إلا بتعدد علاقة النسبة وعلاقة النسبة لا تنبني إلا بوجود ما يبررها. يقول االسيلكوتي" والنسبة بان اسند الفعل إلى ذلك البعض إليه، وكلاهما يدفع بالتأكيد اللفظي والمعنوي لما عرفت من كلام الرضي أن التأكيد اللفظي والمعنوي أمر يقرر أمر المتبوع في كونه منسوبا إليه فكأنه تكرير النسبة أيضا."[20]

وقد طبق النحاة العرب النسبة بين جميع العناصر اللغوية مقترنة بالإسناد والبناء. كما يتضح ذلك عند الاسترباذي .فتعددت علاقات النسبة بتعدد علاقات التلازم بين الوحدات اللغوية الوظيفية كالنسبة النعتية والنسبة الإضافية و النسبة الفاعلية. ودلالة ذلك أن النسبة النحوية تستخدم لبيان العلاقات الإعرابية باعتبار قرينة الوظيفة التركيبية. وكون النسبة كامنة في العلاقات النحوية تحدد نوع القرائن التي تبين وظيفتها. ولذلك حدد علماء العربية أقسام النسب نذكر منها:

1. النسبة الحكمية
2. النسبة التقييدية (استعملت هاتان النسبتان في المنطق بالتسمية نفسها زيادة على النسبة الذهنية والنسبة الخارجية).

فالنسبة الحكمية تختص بالعناصر المكونة للكلام المركب تركيبا إسناديا قاعديا. وما يدخل عليه من النفي والاستفهام أي العناصر النحوية التي تدخل على رأس الكلام وتختص بأساليب التراكيب النحوية.يقول السيلكوتي:"النسبة الحكمية يجب أن يكون الخبر مرتبطا بالمبتدأ أين يتصور حصوله له... "[21] فالنسبة هنا حصول الخبر للمبتدأ.

ويزيد فيقول: " والخبر أعني النسبة الحكمية حاصل في أين زيد وأني لك هذا ومتي القتال...لأن الاستفهام هنا داخل في الحقيقة على النسبة بين المبتدأ المذكور والخبر المقدر على الخبر وحده."[22]

أما النسبة التقييدية، فهي التي تلحق العلاقة الإسنادية الأصلية. وموضوعها المركب التقييدي كالصفة والحال والعطف والإضافة ومثاله :" لا تقصد بقولك زيد الفاضل إعلام أن الفضل ثابت لزيد بل إعلام أن زيد الفاضل ثبت له الفضل كذا النسب في المركبات التقييدية"[23].

فالعلاقات التناسب قائمة على الوظائف الإعرابية النحوية للتراكيب، وهي تعتمد على البناء لأنه أصل هذه الوظائف. ولذلك كان البناء مقيد باللفظ، بينما الإسناد مقيد بعقد الدلالة والنسبة مقيدة بعلاقة البناء بالإسناد.

الهوامش:

1. جميع المواد الفيزيائية التي لها محوران محور المكان ومحور الزمان،

2 . سيبويه أبو بشر: الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون، دار عالم الكتب، لبنان، ط 3 س ط 1983، ج1 ص23

3. هناك التركيب الصرفي كذلك واقتصار المصطلح على التركيب النحوي فقط يفسد الفهم على المبتدئين في العلم ولذلك أشرنا الى هذا الفرق في هذا المقام.

4. سيبويه الكتاب ج 1 ص 23–24

5. لأن الكلام أصناف وفئات في العربية، له مدارج، ومراتب ،تختلف باختلاف الأوضاع البنوية والوضعيات التواصلية.

6. عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، تصحيح وتعليق محمد رشيد رضا، دار المعرفة بيروت، لبنان، ت ط1981 ص .79

7. الرماني :شرح كتاب سيبويه، تحقيق المتولي بن رمضان احمد الدميري، نشر وكالة الشروق للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، س ط 1993. ج1 ص199

8. ذكر الصفار في شرحه الكتاب أراء علماء العربية مفاهيم اصطلاحات أصحاب الفنون في الإسناد انظر هامش ص 199ج1 من المصدر نفسه.

9. سيبويه: الكتاب ج1 ص81.

10. ابن السرج: الأصول في النحو تحقيق الفتيلي مؤسسة الرسالة بيروت لبنان س ط 1985 ج1ص .72

11. سيبويه: الكتاب ج1 ص23_24.

12. الاسترباذي: شرح الكافية في النحو،دار الكتب العلمية،بيروت لبنان، س ط 1985 ج1ص7–9

13. السيلكوتي: حاشية على المطول دار السعادة اسطنبول د ط ص48

14. سيبويه الكتاب ج1 ص80

15. الاستراذي: شرح الكافية ج1 ص 88.

16. الاسترباذي: شرح الكافيةج1 .ص08.

17. سيبويه الكتاب ج1ص.91

18. م ن ج1 ص 91.

19. السيلكوتي: حاشية علي المطول ص 101.

20. م ن ص 186.

21. م ن ص 294.

22. م ن 296.

23. م ن ص90.

. **المصادر والمراجع**:

1. الاستراباذي الرضي: شرح الكافية ،دار الكتب العلمية،بيروت. ط1985 ج1.

2. الجرجاني عبد القاهر: دلائل الإعجاز، تصحيح وتعليق محمد رشيد رضا، دار المعرفة بيروت، لبنان، ت ط1981

3. الرماني :شرح كتاب سيبويه، تحقيق المتولي بن رمضان احمد الدميري، نشر وكالة الشروق للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، س ط 1993 . ج1

4. ابن السرج الأصول في النحو تحقيق عبد الحسين الفتيلي مؤسسة الرسالة بيروت لبنا ن س ط 1985ج1

5. سيبويه أبو بشر: الكتاب ،تحقيق عبد السلام هارون ،دار عالم الكتب، لبنان ،ط 3 س ط 1983، ج1

6. السيلكوتي: حاشية على المطول دار السعادة اسطنبول د ت ط د ط

أوضاع الجزائر وعلاقتها الخارجية

مابين القرنين 16م – 18م

د. عبد القادر مولاي

كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية

قسم التاريخ – جامعة الجزائر 2

مقدمة:

منذ التحاق الجزائر بالدولة العثمانية عام 1518م مثلت جبهة صمود وتصد بحري في صراعها ضد الأسبان، لما تعرضت له في أوائل القرن 10هـ – 15م لهجومات الأسبان المتعددة، أين اضطر شيخها "سالم التومي" وأعيان المدينة بالاستعانة بالأخوين التركيين "عروج وخير الدين" اللذان كافحا معا بمعية السكان المحليين في مواقع كثيرة ضد هذا الغزو الأجنبي، وباستشهاد عروج بتلمسان، بقي خير الدين حاكما على الجزائر إلى أن تم التحاقها بالدولة العثمانية وبهذا الالتحاق دخلت الجزائر عهدا جديدا واكتسبت طابعا مميزا في القوة البحرية فذاع صيتها جهاديا وسياسيا بحوض البحر الأبيض المتوسط واحتلت مكان الصدارة في الصراع العثماني الإسباني غرب البحر المتوسط، الأمر الذي سمح للعثمانيين بالحصول على الولاء لهم من طرف سكان الجزائر. وتعاقب على حكم الجزائر في ظل العهد العثماني حكام وخلفاء وقادة البايلا رب‍ايات 1515م – 1588م الذين تركز اهتمامهم على الجهاد البحري، ومنهم خير الدين باشا 1533م – 1544م الذي صد حملة بحرية كبيرة زحف بها الأسبان لاحتلال مدينة الجزائر واندحروا تحت أسوارها.

وبهذا الانتصار شاع صيت الجزائر مشارق الأرض ومغاربها بعد تحقيق الانتصار على الأسبان وأصبح أسطولها البحري يجوب البحر المتوسط. ومن الذين اشتهروا في البحرية من القادة المشاهير: (علي وقلج علي بتشيني والرايس حميدو) ومن الذين اشتهروا في الميدان السياسي: (خير الدين باشا وحسن أغا) 1544م – 1573م و(حسن باشا بن خير الدين) 1544م – 1568م (وقلج علي) 1568م – 1571م الذي كان قائدا حربيا محنكا وبحريا ماهرا. ومن داياتها: "علي

بتشين" الذي أسس المسجد الشهير بباب الوادي بالجزائر العاصمة، و"رمضان أغا" الذي أسس الجامع الحديد، أو جامع الحواتين كما يشاع، 1660م – 1661م ومحمد بكتاش باشا 1707م – 1710م الذي اشتهر بتشجيعه ومناصرة الحركة العلمية، وبتحرير وفتح مدينة وهران [1] وهو بمثابة الفتح الأول.

ومحمد عثمان باشا 1766م – 1791م يعتبر من أعظم دايات الجزائر، حيث صد حملات إسبانية عديدة على مدينة الجزائر، وتمكن من فتح مدينة وهران على يد والي مقاطعة وهران "محمد باي الكبير". وآخر الدايات هو الداي (حسين باشا) 1818م – 1830م الذي سقطت الجزائر على عهده بتاريخ 5 جويلية 1830م بيد الغزاة الفرنسيين حيث خضعت للاحتلال والاستيطان الفرنسي والأجنبي من هذا التاريخ حتى تاريخ استرجاع السيادة الوطنية في 5 جويلية 1962م، بعد كفاح طويل ومرير ختم بثورة مباركة مسلحة مظفرة في الفاتح من نوفمبر 1954م. وبحصول الولاة العثمانيين على كسب شرعية وولاء شيوخ القبائل وأعيان المدينة، ووصول علاقة العثمانيين بالدول الأوربية إلى مرحلة التوازن _توازن القوى_ إثر النتائج المحققة في معركة (الليبانت LE PANTE) 1571م، واسترجاع سيادة تونس سنة 1574م. كل هذه التطورات الإيجابية جعلت الجزائر تتحول إلى ولاية عثمانية، تعاقب على حكمها "الباشاوات" 1588م – 1659م، وكانت الأوضاع فيها غير مستقرة، وأصبح منصب الباشا عبارة عن وظيفة شرفية. في حين كانت السلطة الرسمية والفعلية يهيمن عليها قادة فرق الجند من فئة الأغوات 1659م – 1671م، ثم إلى الدايات 1671م – 1717م. ومن حكم الأغوات والدايات، المعتمدين في تسيير شؤون الحكم بالجزائر على قوة الجيش الإنكشاري، وشد زمام أمور الدولة بيد من حديد، مستندين إلى شرعية الجهاد البحري وإلى قوة محلية _الجزائر_ لها تأثيرها في غرب البحر المتوسط، ووجودها وكيانها كدولة مستقلة عن السلطة المركزية بإستانبول[2].

وابتداء من عام 1718م أصبح لحكام الجزائر من الدايات الذين اكتسبوا لقب الباشوية ولهم الصلاحيات الكاملة والسلطة المطلقة في العمل وتسيير شؤون الجزائر، في معزل عن الدولة العثمانية وسلاطين _آل عثمان_ باعتبارهم الممثلين الشرعيين للمسلمين الذين يربطهم بها التعاون المشترك ومراعاة مصلحة البلدين تجاه العالم الغربي الأوربي وهو ما كان مجسدا على أرض الواقع عند مشاركة الأسطول الجزائري بجانب أسطولي الدولة العثمانية ومصر في معركة نافارين ضد أساطيل أوربا الحليفة باليونان عام 1827م.

اتسمت وضعية الدولة الجزائرية خلال القرن 18م وبداية القرن 19م بمظاهر عدة، منها المظهر الإقتصادي غير مواكب لروح العصر عصر التقدم الصناعي والحضاري الذي شهده الغرب الأوربي، والمظهر السياسي في جانبين هامين في حياة الجزائر الحديثة.

1. التبعية والولاء للباب العالي العثماني.

2. السلطة واستقلالها . الجزائر. في عهد الدايات عن الدولة العثمانية، عكس تونس بينما كانت البلدان العربية في المشرق العربي ترتبط بالحكم العثماني المباشر.

ومن ناحية المظهر الاقتصادي في هذه الفترة فقد عرف بانحطاط حرب السباق أو الفتح، فخلال هذا القرن لم يعد في استطاعة الفاتحين _الرياس_ أن يمثلوا أو يكونوا في مستوى القوة السياسية التي كانت عليها خلال القرنين 15م و16م[3].

إذا كانت هذه القوة يحسب لها ألف حساب، لأسباب عدة منها ضعف المكانة في الميدان الاقتصادي الذي أصبح مضطربا ومتدهورا ثم فعالية الردع الأوربي إذ أصبح على الجزائر الالتزام بعدم إجراء عمليات بحرية كمهاجمة السفن الغربية في البحر المتوسط وغيرها من الالتزامات الأخرى التي تحد من نشاط الجزائر الاقتصادي مع العالم الخارجي ضمن قيود وشروط أملتها وفرضتها عليها المعاهدات المبرمة مع الدول الأوربية والتي تسمى "معاهدات سلام" وبواسطتها قامت الدول الأوربية بردع رياس البحر بشرطة بحرية مزودة ومد.ججة بالسلاح والسفن وأبطلت كل من بريطانيا وهولندا التعامل مع الجزائر تجاريا الحديد الخشب فكان حصارا فعليا.

وعليه يمكن القول بأن الجزائر عاشت أوضاعا اقتصادية [4] واجتماعية [5] جد خطيرة ومضطربة، بفعل علاقاتها الخارجية مع الدول الأوربية، التي اتسمت بالتوتر، والتكالب الاستعماري على سيادة الجزائر، الأمر الذي أدى لحدوث وخلق أزمة داخلية وإلى صراع غير متكافئ مع الدول الكبرى التي بدت أطماعها واضحة المعالم، ووخيمة العواقب على مستقبل سيادة الجزائر، وقد ظهر ذلك جليا بعد نهاية الحروب النابولونية وبزوغ الائتلاف بين الدول الأوربية في مؤتمر (فيينا) عام 1815م، فكان واضحا من خلال هذه الأحداث والتطورات تعرض الدولة الجزائرية للتنافس الدولي الأوربي، هذا التنافس الذي انفردت به فرنسا بغزوها الجزائر ووضع حد نهائي لحكم الدايات البشوات يوم 5 جويلية 1830م[6].

وبانتهاء حكم الدايات والباشوات بعد رحيل الداي محمد عثمان باشا المشهور بلقب المجاهد عام 1791م وبإبعاد _عزل_ البايات الذين نجحوا إلى حد كبير في استقرار الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية منها في الأقاليم والمقاطعات (البايليكات) نذكر: "صالح باي" بقسنطينة المتوفى عام 1792م و"محمد الكبير" بمعسكر المنوفي عام 1799م و"محمد الذباح" بالتيطري وساباو الذي عزل عام (1792م).

وجراء هذه الأحداث والتطورات في حياة الجزائر العثمانية من جهة وباختفائهم ورحيلهم عاشت الجزائر مرحلة جديدة من التأزم والانسداد، من نواحي التعامل بين الإدارة وفئة السكان، وفي علاقة الداي وديوانه مع الدول الأوربية التي استغلت هذا الوضع وبدأت تخطط وتتحالف لخلافة مركز الداي بالجزائر. ومنذ ذلك التاريخ انتهى عهد الانتماء والولاء في إطار رابطة العقيدة والمصلحة المشتركة، وانتقل إلى فترة الإحتلال والاستغلال الفرنسي والاستيطان الأجنبي في إطار سياسة التوسع العسكري والاستيطاني[7].

* **التنظيم الاجتماعي للجزائر خلال العهد العثماني.**

. **الوضع الاجتماعي في المدينة والريف** : قام التنظيم خلال فترة الحكم العثماني واستمر حتى تاريخ غزو مدينة الجزائر على تعدد تمايزي جراء المكانة الاجتماعية والمكاسب والذي قاعدته القوة العسكرية، وامتلاك الثروة والنفوذ. وهو الوضع المتميز لبعض الأتراك والعاملين معهم كالكراغلة والحضر في المدن، وهذه الحالة حافظت على أصحاب الزوايا وشيوخ العشائر ورؤساء القبائل، وكذا فرسان المخزن المؤيدين لإدارة البايليك في الريف وهذا كله على حساب أكثرية سكان الجزائر في المدن والريف، وعلى هذا الأساس فالتنظيم الاجتماعي الجزائري عوامل في نهاية القرن 18م ومستهل القرن 20م تحكمت فيه عوامل عدة أهمها:

1- **فئة الأقلية التركية والكراغلة الحاكمة** : إذ شكل الأتراك المنتمين في فرق الجيش . الوجاق . فئة احتكرت الرتب السامية والمهامات الرئيسية في إدارة البايليك، ولهذه الفئة طابعها المتميز عن باقي عامة الناس بحفاظها على وضعها من حزم وإخلاص وتكاتف بالرغم من قلتهم [8]. ومن أجل المحافظة على هذه الأقلية من الأتراك صاحبة النفوذ والحكم، وجب جلب عناصر أخرى تركية من مختلف أقاليم الإمبراطورية (بالأناضول والروملي) بواسطة عمداء ووكلاء الداي في كل من (إستانبول وأزمير) [9]. وقد انتهى تأثير هذه الفئة التركية، باستسلامهم للجيش الفرنسي تطبيقا لنصوص اتفاقية تسليم مدينة الجزائر إلى فرنسا يوم 4 جويلية 1830م[10].

وطردهم فيما بعد حيث انضموا إلى الداي حسين الذي غادر الجزائر بتاريخ 10 جويلية 1830م، على متن سفينة جان دارك، وأوصى القائد الفرنسي "دوبورمون" خيرا ببعض أقاربه [11] وفي اليوم التالي بتاريخ 11 جويلية 1830م، قامت سلطات الإحتلال بطرد ألفين من الجنود الإنكشاريين نحو الأناضول العزاب منهم والمتزوجين على حد سواء[12].

2. **فئة الحضر واليهود في المدن**: استقرت هذه الجماعة من سكان الحضر وطائفة اليهود المدن الجزائرية[13] منهم من اشتغل في العمل التجاري والبعض كموظفين في ميدان التعليم والتعليم الديني، والبعض الآخر عمل في إدارة البايليك، وامتازوا بإطلاعهم ومعرفتهم بالأحداث والتغيرات والتطورات سواء على المستوى الإقليمي أو الدولي لذا نجد الداي حسين باشا قد اعتمد في الكثير من الأمور على عناصر تمتاز بالنشاط والحنكة في العمل، ونتيجة هذا التطور بالمدن في نهاية الفترة العثمانية بالجزائر اندمج جماعة الأندلسيين والأشراف الذين حافظوا على الأعمال الفنية والمهنية الاجتماعية المتوارثة بالنسبة للأندلسيين، أما بالنسبة لطبقة الأشراف فقد حافظوا على المكانة الدينية التي تقلدوها.

وبالنسبة لمصالح أهل الحضر وطائفة اليهود المشتركة سمح عامل الربط بينهما أن شهدت الجزائر هجرة جاليات يهودية من مدن إسبانية وإيطالية [14] وأصبحت الأعمال والمبادلات التجارية في الجزائر يديرها وكلاء يهود، خاصة في فترتي حكم الداي بابا حسن 1791م –

1798م، والداي مصطفى باشا 1797م – 1805م، وظهر تأثير وضع الجزائر في عهد هؤلاء الوكلاء اليهود، في إمكانيات وثروات الجزائر [15] في فترة علاقة الجزائر مع الدول الأوربية الغربية عامة وفرنسا على وجه التحديد، وهو ما سوف نتعرض له لاحقا.

3. **الصبائحية (فرسان المخزن بالريف)** : تتشكل قبائل المخزن من عناصر متعددة ومختلفة من ناحية الأصل والنسب وباعتبارها ممثلة للسلطة في الريف فهي تعتبر واسطة بين حكام الإدارة وبين القبائل داخل البلاد فأصبحت أداة لتطبيق قرارات البايليك، وفرض سلطة الحكم المركزي خارج المدن، وهذا العمل قد أكسبها طابعا ريفيا، وأعمال وواجبات إدارية وعسكرية تقوم بها مع فرق المحلة "اليولداش" كجمع الجباية، وكل ما له صلة بمطالب المخزن، من عناصر الرعية والقبائل الجبلية والبدوية [16] ولتأدية هذه المهام سكنت قبائل المخزن بمحاذاة الطرق الجبلية ومحطات الطرق الصعبة المسالك، وكذا الأسواق، وزاد بسط نفوذها في أواخر القرن 18م عندما اتبع حكام الأتراك سياسة التوسع داخل البلاد وأوكل لها مراقبة تحركات الرعية والجماعات الجبلية، والوقوف بجانب فرق جند "الوجاق" في حالات الضرورة.

وبالنسبة لكل من مخزن وهران [17]: فقد كان دورهم فعالا إلى جانب البايات في تصديهم لتحرشات وتدخلات المغاربة وفي مواجهتهم الدؤوبة ضد القبائل والجماعات المعادية لحكام وهران، وكذلك في صراعهم ومواقفهم تجاه الطرقية الدينية كالدرقاوية، والتيجانية.

من جهة أخرى نجد فرسان وعمال مخزن الدوائر والزمالة قد وقفوا بجانب فرنسا وتوسعها بعد احتلالها للجزائر لكي يحافظوا على امتيازاتهم ومكاسبهم المادية والمعنوية وهذا ما كان واضحا عند تصديهم لمقاومة وجهاد الأمير عبد القادر.

إن القوى الاجتماعية التركية والكراغلة والحضر في المدن، أو فرسان المخزن في الريف، المؤثرة في المدينة والريف، أصبحوا شبه معزولين وبعيدين عن القاعدة السكانية للمجتمع نتيجة انشغالهم بالمكاسب والامتيازات التي منحت لهم بفعل مهامهم المسندة إليهم وبذلك كانوا بمثابة فئة غريبة وبعيدة كل البعد عن واقع المجتمع الجزائري العريق، الذي بقيت طوائف المدن المحتاجة تضم العائلات الحضرية المستقدمة نحو المدن الرئيسية بحثا عن العمل وطلبا للحياة، منتسبة إلى موطنها الأصلي[18].

ونظرا لبقائهم على وضعهم، وممارستهم الأعمال المكلفين بها والحد من تزايد عددهم أصبحوا محل مراقبة مستمرة من قبل المكلف . المحتسب . بالشرطة أما الرعية التي تمثل غالبية سكان الريف فقد خضعت لمراقبة قيادات الدولة، وفرق . النوبة . الحامية وفرسان . الصبائحية . المخزن، وظلت هذه القوى تعمل في مهن فلاحية كأجراء (نظام الخماسة) محرومة من أية امتيازات أو مكاسب، بل فرضت عليهم ضرائب ورسوم متنوعة، الأمر الذي دفع بهذه الرعية إلى الكراهية والعصيان، ووصف هذه الوضعية "فانتور دوبارادي Venture de Paradis" بقوله: "إن

الفلاح . الخماس . الجزائري هو أتعس مخلوق إذ ليس هناك من هو أشقى من سكان السهول والجبال القريبة من مدينة الجزائر..."[19].

* **العلاقات الجزائرية الأوربية قبل 1830م:** بدأت العلاقات الجزائرية الأوربية تأخذ شكل المنافسة والمواجهة في فترة ممارسة الجزائر نشاطها البحري وتطبيق توجهات سياسة الباب العالي من جهة ووجودها طرفا في الخلاف والصراع الفرنسي البريطاني جراء احتلال "نابليون بونابرت" لمصر عام 1799م ووضعه لمخطط استعماري يفرض السيطرة الفرنسية على دول شمال إفريقيا، وبدأت بوادر هذا المخطط إبتداء من تقرير العقيد "بوتان" عام 1808م لاحتلال الجزائر من جهة أخرى.

وبعد سقوط "نابليون" عام 1814م، ظهر جليا تحول السياسة الأوربية نحو إعادة التوازن الدولي بالقارة الإفريقية[20]، فبدأت كل من فرنسا وبريطانيا في الأخذ بالمواجهة مع الجزائر للقضاء على نشاطها البحري، والحفاظ على مصالحها في البحر المتوسط وإلغاء ما كان يلزم به دايات الجزائر من أتاوات مقابل منحهم الحقوق الجمركية والامتيازات التجارية للدول الأوربية في الجزائر [21] نتج عن ذلك عداء فيما بينهم.

1) المواجهة الجزائرية البريطانية والفرنسية : كانت بريطانيا في طليعة الدول عداء للجزائر[22] فشنت حملة بحرية بمشاركة هولندا في صيف 1816م، تمكنت من إلحاق أضرار بالمدينة وسفنها الراسية بالميناء أجبرت الداي "عمر باشا" على توقيع اتفاق مع بريطانيا نتج عنه إطلاق سراح حوالي 1642 أسيرا[23] ثم شنت بريطانيا حملة أخرى بقيادة الأميرال "نيل" في جوان 1824م[24] فباءت بالفشل.

أما فرنسا فقد ركزت اهتمامها على الجزائر أكثر للحفاظ على امتيازاتها التي استفادت منها خلال فترة الداي "بابا حسن" عام 1792م – 1798م من جهة، والعمل على تنفيذ إستراتيجيتها الاستعمارية التوسعية التي تبلورت في عهد "نابليون" [25] من جهة ثانية ولكن استعادة امتيازاتها في الجزائر[26] انجر عنها موقف التجار اليهود المتعاملين مع سلطة الداي حيث كانوا يرون في فرنسا منافسا خطيرا يضر بمصالحهم وتجارتهم فأخذوا يعرقلون نشاطها التجاري بالجزائر ساعين في ذلك إلى دفع الداي لمطالبة فرنسا بتسديد ديونها[27].

ونجحت محاولتهم في مطالبة الداي "حسين" من ممثلي فرنسا بالجزائر بالإسراع في تصفية الديون المتراكمة عليها، الأمر الذي اتخذته فرنسا ذريعة لإثارة المشاكل مع السلطة الجزائرية بعد حادثة المروحة التي آلت إلى المواجهة بينهما فبدأت بفرض الحصار البحري الفرنسي الذي دام حوالي ثلاثة سنوات 1827م – 1830م، ختمت بغزو واجتياح الجيش الفرنسي ونزوله بمنطقة سيدي فرج بالجزائر العاصمة والاستيلاء عليها يوم: 1830/07/04م.

وحتى تمهد فرنسا لضرب وغزو مدينة الجزائر اعتمدت على قنصلها بالجزائر "بيار دوفال" في دراسة ومعالجة مسألة الديون الجزائرية التي على كاهل فرنسا [28] من ناحية وتدخل اليهوديان

"بكري" و"بوشناق" في القضية للحصول على مكاسب ولو بتعميق الهوة بين الداي "حسين" وفرنسا الذي رفع مروحته في وجه القنصل الفرنسي "دوفال"[29] والذي اعتمدت عليه فرنسا في تطبيق سياسة الإثارة تجاه داي الجزائر. الجزائر التي وصل إليها الأسطول الفرنسي [30] ونزل بمنطقة سيدي فرج التي تبعد بـ 23 كلم عن الجزائر العاصمة يوم 1830/06/19م واشتبك مع الدفاع الجزائري بقيادة "الآغا إبراهيم" الذي تصدى للمدفعية الفرنسية [31] التي تمكنت من بعد معارك عدة [32] من اجتياز مرتفعات الشراقة والوصول إلى قلعة الداي "حسين باشا" الذي أجبر على إمضاء وثيقة "تسليم أو استسلام" مدينة الجزائر يوم 5 جويلية 1830م وفي اليوم التالي نهب الجيش الفرنسي خزينة القصبة[33] ثم شرع بالعمل على إقامة الثكنات ووضع الأسس والميكانيزمات لإدارة استعمارية بالجزائر.

ولم يمضى على هذا الانتصار شهر واحد حتى حدثت أحداث وانتفاضات عارمة بعاصمة فرنسا "باريس"، أرغمت "شارل العاشر" على التنازل والتنحي عن الحكم ونفي قائد جيشه "دوبورمون" إلى البرتغال وخلفه الجنرال "كلوزال" [34]، وأدت هذه الأحداث في قلب فرنسا إلى جعل مسألة وقضية الجزائر محل نقاش في وسط المسؤولين الفرنسيين، نتج عنه تكوين لجنة على مستوى البرلمان الفرنسي، للنظر في المقترحات والحلول فيما يخص "الميزانية" لمواصلة الحرب في الجزائر[35] وخلصت اللجنة أعمالها إلى تكوين "اللجنة الإفريقية" [36] التي انتقل أعضاؤها إلى الجزائر لتقصي الحقائق وجمع المعلومات حول وضعية الشعب الجزائري [37] ثم مددت مهمة وأعمال هذه اللجنة لاستكمال عملها فعرفت باللجنة الإفريقية الثانية [38] التي حضر جلساتها 14 شاهدا من الفرنسيين والجزائريين[39] وأوصت اللجنة إلى ضرورة احتفاظ فرنسا بالأماكن التي احتلتها [40] لكن السؤال هل احترمت فرنسا توصيات اللجنة؟.

شرع الشعب الجزائري في إعلان مقاومته للاحتلال الفرنسي الذي ضرب توصيات اللجنة الإفريقية عرض الحائط، وأخذ يفكر في توسيع عملية الإحتلال خارج الجزائر العاصمة باتجاه المناطق المجاورة لها كالبليدة عبر سهل متيجة، وبقيادة "دوبورمون" فقاومته قبيلة "قليسة" بقيادة "ابن زعموم". وعندما عجز الجنرال "كلوزال" عن التوغل نحو مدينة المدية عبر جبال "الأطلس" البليدي وقاتل رجال القبائل في مضيق "موزاية" بتاريخ 07 08 1830م فخلف قتلى وجرحى في ساحة المعركة[41] وتأكد لفرنسا بأن مخاطر المواجهة مع سكان الجزائر لتوسيع عملية الإحتلال ليس بالعمل الهين.

وعند تولى الجنرال "دوق روفيغو Duc Rovigo" بتاريخ 6 مارس 1830م غير من سياسة التوسع مؤقتا خوفا من المقاتلين الجزائريين بزعامة "ابن زعموم" والحاج "سيدي السعدي" والحاج "محي الدين" آغا العرب بن سيدي مبارك، ملتجئا إلى فرض سلطته بإجراءات استثنائية، فارضا الغرامات الثقيلة على سكان مدن الجزائر، والبليدة والقليعة[42] وحارب أهل وأقارب "آغا العرب" سيدي

محي الدين لإرغامهم على العمل معه[43] وعند إصرار فرنسا على التوسع لتطبيق سياسة الإحتلال، فماذا كان موقف حكام تونس وسلطان المغرب الأقصى آنذاك؟.

2). **موقف تونس والمغرب الأقصى من الإحتلال الفرنسي للجزائر** : لقد حذا حكام تونس حذو الدول الأوربية في جني المكاسب والامتيازات في الجزائر وحققوا مكاسب جراء عملية الإحتلال، فأرسل باي تونس وفدا بقيادة "سليم آغا" والمترجم "حسونة المورالي" إلى الجنرال "دوبورمون" لتهنئته وكرر باي تونس التهنئة لخلفه الجنرال "كلوزال" فأرسل "محمد شولاق" والمترجم نفسه للمباركة والتهنئة ومنعت انتشار تجارة البارود بطبرقة وفرضت المراقبة عليها، حتى لا يصل البارود إلى مدينة قسنطينة التي فيها مقاومة الجزائريين بقيادة أحمد باي[44] وتبعا لتوجيهات السياسة الفرنسية والأمل في تحقيق مكاسب وحلفاء لفرض السيطرة الاستعمارية على الجزائر، قام الجنرال "كلوزال" يوم 1830/12/18م، بإجراء اتفاق مع ممثل باي تونس، ومساعده سليمان كاهية، يسمح ويعطي "لأحمد باشا" التونسي حكم مقاطعة وهران ويخول له استخدام القوة العسكرية لحمايته[45] وهذا ما كان يأمل ويتمناه بايات تونس، بعد مفاوضتهم مع الجنرال "كلوزال" بتعيين أشخاص من الأسرة الحسينية الحاكمة بتونس على حكم مقاطعتي وهران وقسنطينة[46] وكان هذا العمل والإجراء بمثابة سياسة هدفها تعميق الهوة بين شعوب المغرب وجعل الجزائر في عزلة عن الإقليم المغاربي وإظهار الاستعمار الفرنسي على أنه قضية إدارية بعيدة كل البعد عما هو طابع سياسي.

لكن هذا الإجراء وتطبيقه على أرض الواقع باتفاق الطرفين التونسي والفرنسي كانت له نتائج وخيمة انعكست على حكام تونس والإدارة الفرنسية الحاكمة في الجزائر، من طرف السكان المحليين، ووزارة الحربية الفرنسية، فكيف ذلك؟.

فقد سخط وانتقم السكان من الحاكم التونسي معتبرين وجوده معاديا لهم، الأمر الذي دفع بمسؤولي وزارة الحربية الفرنسية إلى القيام بإجراء مخالف للإجراء الأول الخاص بالاتفاقية بينهما، والمتمثل في طرد الحاكم التونسي[47] بمدينة وهران من جهة واستدعاء الضابط "هودر Hudder" من تونس بتاريخ 07 07 1830م المكلف بالمفاوضات مع باي تونس وإنهاء مهام الجنرال "كلوزال" وتعيين الجنرال "برتوزان" لقيادة الجيش الفرنسي في الجزائر[48]. وفي خضم هذه الظروف والأحداث لم تستطع أو تتمكن حكومة تونس من إبداء الاحتجاج على الأقل بل استسلمت ورضخت لإجراء الطرف الفرنسي المتمثل في طرد ممثلها وحكامها في وهران وعزل صديقها وحليفها الجنرال "كلوزال" قائد الجيش الفرنسي المعزول والمطرود من أرض الجزائر[49].

وأمام هذه المغامرة التونسية غير المضمونة النتائج، فما ذا كان موقف سلطان المغرب الأقصى من الإحتلال الفرنسي للجزائر؟ وهل كان مماثلا للموقف التونسي؟.

من خلال ما أقره المؤرخون في هذا الشأن فموقف السلطان "مولاي عبد الرحمان" 1778م – 1859م من احتلال الجزائر، كان بعيدا عن تصرف باي تونس لهفته على حكم مقاطعة من

الجزائر تحت مظلة الفرنسيين، فهو حتما يشابهه ويماثله من ناحية طبيعة التعامل والنتائج المتحصل عليها آنذاك. فكيف كانت طبيعة هذا التعامل؟.

قام "حسن بن موسى" باي وهران بمناشدة السلطان المغربي "مولاي عبد الرحمان" لتولي شؤون المسلمين بالمغرب الأوسط والدفاع عنهم ضد الاستعمار الفرنسي. فاستغل السلطان هذه الاستغاثة، وقام بإرسال قوة يقودها "مولاي أبي الحسن علي بن سليمان" [50] وأمرهم السلطان بأن يعاملوا الأهل بطريقة الحزم والشدة [52]. وبدأت هذه القوة المغربية [53] بعد نزولها بالناحية الوهرانية بتاريخ 7 نوفمبر 1830م بإلحاق المناطق الغربية [54] من الوطن الجزائري إلى أن وصلت مدينة "مليانة". ونتيجة لهذا التصرف المغربي المعادي للأهالي الجزائريين اتخذت قبائل "الكراغلة" موقفا عدائيا منهم، ومن بعدهم قبائل المخزن "الدوائر والزمالة" تحت قيادة "مصطفى بن إسماعيل"، حيث أصبح المغاربة في نظر الجزائريين وسكان الناحية الوهرانية على الخصوص، غزاة ومحتلين بدلا من حماة ومدافعين عن المسلمين الجزائريين ضد فرنسا. فكيف كان موقف فرنسا من هذه التطورات بين الجزائريين والمغاربة؟ وهل استفادت من مغامرة السلطان المغربي وقوته على أرض الجزائر؟.

كانت فرنسا تراقب الأحداث عن بعد فانتهزت الفرصة واعتبرتها مواتية لبسط نفوذها على الناحية الغربية من الوطن، وعزمت على وضع حد لمسرحية الجيش المغربي بالغرب الجزائري وأجبرت سلطان المغرب في شهر مارس 1832م على سحب قواته العسكرية من المناطق الغربية الجزائرية[55].

ونتيجة لهذا الإخطار الفرنسي ولضغط سكان الجزائر المتزايد ضد السلطان ومريديه ومساعديه بالناحية أجبر السلطان المغربي إلى جانب سابقه باي تونس إلى الطرد والانسحاب النهائي من الجزائر انسحاب المهزوم والفاقد لمكاسب ومقاطعة جزائرية لا انسحاب مناصر ومدافع ومحام على الناحية الغربية من الوطن الجزائري.

الخاتمة:

بعد فترة المجد البحري الذي شهدته الجزائر خلال القرنين 16م و 17م اللذين أصبحت فيهما الجزائر في الحوض الغربي من البحر المتوسط مهابة الجانب قوية الشكيمة، كانت الدول الأوربية تتسابق فيما بينها لكسب مودتها ورضاها حيث تشكل في هذه الفترة كذلك الكيان السياسي للجزائر التي دافعت عن الإسلام والمسلمين وتصدت للحملات الصليبية التي استهدفتها بقيادة إسبانيا والبرتغال أين استحقت عن جدارة لقب الجزائر المحروسة ودار الجهاد. وشهد المجتمع الجزائري تنظيما اجتماعيا جديدا نتيجة تمازج العثمانيين بالعنصر المحلي وظهور طبقة جديدة تتمثل في الكراغلة، هذا إلى جانب الوافدين الأندلسيين الذين لعبوا دورا كبيرا في البنية العمرانية والعلمية والثقافية في بلاد الجزائر إلى جانب المرجعيات الدينية التي أثرت في توجهات المجتمع ومن الميزات التي تميزت بها الجزائر العثمانية خلال القرنين 18م و19م أنه بعد فترة الرخاء التي شهدتها، عرفت بعد ذلك فترة انكماش اقتصادي نتيجة قلة مداخيل الجهاد البحري، وقد انعكس ذلك على العلاقات الجزائرية الأوربية، حيث كانت في معظمها عاطفية ما بين المد والجزر حسب هوى دايات الجزائر ومزاجهم.

إن الدارس لتاريخ علاقات الجزائر بأوربا خلال القرنين 18م و 19م، يلاحظ بأن هذه العلاقات كانت مزاجية حسب دايات الجزائر، فمنهم من كان يميز بن الدول الأوربية ويفصل بعضها عن البعض الآخر الأمر الذي أدى إلى تسابق فرنسا وبريطانيا فيما بينهما لكسب مودة الجزائر التي لم تعرف تغييرا في أوضاعها المختلفة كالنهضة العلمية والصناعية على غرار ما شهدته أوربا الذي جعل هذه الأخيرة تعقد عدة مؤتمرات للنظر في قضية الجزائر وجهادها البحري بل وقرصنتها في منظورهم من ذلك كمؤتمر فيينا 1815م وإيكس لاشابيل 1818م الذي أجمعت فيه الدول الأوربية على وضع حد لذلك الجهاد، وجرها إلى معركة نافارين 1827م التي كانت بمثابة مصيدة للأسطول الجزائري وانتهت بفرض حصار خانق على الجزائر انتهى بالغزو الصليبي الفرنسي عليها في 05 جويلية 1830م.

الهوامش:

1. أحمد توفيق المدني: صفحات في التاريخ مدينة الجزائر الثائرة، الجزائر، نشر سليم بابا عمرو، ب.ت. ص 19.

2. أحمد التوفيق المدني: م.س. ص23.

3. أحمد التوفيق المدني: م.س. ص28.

4. من الصنائع التي شهدتها الجزائر خلال القرن 18م، صناعة الأقمشة التي يستعملها سكان المدن والقرى وتوجد بها معامل مختلفة للشواشي الصوفية المسماة "بالشاشية الجزائرية"،فكانت في متناول الشعب الجزائري أكثر من شاشية تونس المرتفعة التكاليف بالنسبة لعامة الشعب التونسي ولم تصدر لا للغرب ولا للشرق العربي كما كانت الأحزمة المصنوعة من الذهب أو الفضة أكثر البضائع رواجا، وتصدر إلى المشرق أين تستخدم كعمائم، أو للزينة.

كما شاعت صناعة الجلود فاتخذت منها محافظ النقود والأحذية، وصناعة تطريز الجلد، ونسج الزرابي والأغطية، من الصوف والحايك ترتديه نساء الريف والعربيات في حين اتخذ الرجال من هذا القماش الصوفي "البرنوس". وفي هذا الصدد يقول الرحالة ابن حوقل: (... في القرن 14م كانت مدينة الجزائر مسورة، بها أسواق ومزارع ومواشي كثيرة ومتعددة، وكانت تنتج العسل والسمن بوفرة، في حين يذكر البكري في القرن 15م أن المدينة كان فيها آثار قديمة وبقايا أثرية مهمة في تاريخ الدولة الجزائرية). أما الإدريسي فيؤكد أنه في منتصف القرن 16م بأن التجارة كانت رابحة ومزدهرة وصناعتها متطورة ويؤكد البكري: بأنها تنتج العسل والسمن بكثرة حتى وصل إلى حد التصدير إلى الخارج إلى غير ذلك من المصنوعات الأخرى المستهلكة محليا أو المصدرة إلى دول أوربا والمشرق العربي.

للإطلاع أكثر، ارجع إلى: أبو الفداء إسماعيل: تقويم البلدان، ص25.

5. انتاب الجفاف والمجاعة ومرض الطاعون الجزائر التي عاشت أربعة أوبئة خلال سنوات 1740م، 1752م، 1787م، 1798م، والتجارة البحرية الجزائرية قد قلت في النصف الثاني من القرن 18م، ناهيك عن المجاعة الناتجة عن الجفاف هي الأخرى التي أضعفت مقاومة السكان للوباء والذي أدى إلى نقص السكان في الجزائر.

6. أحمد الشريف الزهار: مذكراته، تحقيق ونشر أحمد توفيق المدني، الجزائر، ش.و.ن.ت، 1974م، ص ص 19 – 53.

7. أحمد الشريف الزهار: م.س ص55.

8. وصل عددهم خلال القرن 19م إلى عشرين ألفا، في حين العاملين منهم في الجيش والإدارة قدروا بخمسة عشرة ألف فرد، منهم ثمانية آلاف في مدينة الجزائر سنة 1223هـ – 1808م.

- voir : M. colombe, contribution à l'étude du recrutement de l'odjaq, d'Alger, revue Africaine, t. 87, 1943; p. 180.

9. تؤكد دفاتر فرق الجيش _الوجاق_ بأنه قد تم استقدام حوالي ثمانية آلاف فرد للعمل في الجيش بالجزائر بين سنتي 1800م و1827م. وأنظر أيضا:

- J. Deuy, les registres de soldes des janissaires, revue Africaine, t. 61. 1920 p 36.

10. يقدر عدد الإنكشاريين الذين استسلموا للسلطة الفرنسية حوالي خمسة آلاف منهم حوالي 890 إنكشاريا من سلاح المدفعية. المصدر نفسه.

11. منهم: والد زوجته "محمود بن عثمان خوجة" وابن أخيه "حمدان بن عثمان خوجة"، ومن المقربين الآخرين نذكر: "حامد بن شلب" و"الحاج محمد" أمين السكة.

12- أبو القاسم سعد الله: الحركة الوطنية الجزائرية،ج1،القسم1، الجزائر،م.و.ل. 1992م، ص 20. 88.

13- الجزائر، وهران، تلمسان، معسكر، مازونة، البليدة، المدية، قسنطينة، مليانة، ميلة، عنابة.

ويشكل الحضر بنسبة 5 % من مجموع السكان، يعملون في الإدارة والتجارة، جعلت مستواهم الاجتماعي والثقافي مرتفع وفي أحسن حال، أثروا في زمام وأحداث الحكم من قبل الغزو الفرنسي للبلاد، ومن هذه العائلات والأسر نذكر عائلات كل من: حمدان بن عثمان خوجة، وأحمد بوضربة، وحمدان بن عبد الرحمان أمين السكة، وأصبحت تمثل الأسر البورجوازية الحضرية في مدينة الجزائر، تمثل كل من عائلات: ابن نونة بتلمسان، وعائلة ابن الفكون وابن باديس بقسنطينة.

. ناصر الدين سعيدوني: بقايا السلطة التركية بالجزائر، (ورقات جزائرية)، ص 342.

14 - بعد استقرارها بالجزائر، عملت على جمع المال وكسب النفوذ ووصل عددها في بداية القرن 19م ما يقارب الثلاثين ألف يهودي في الجزائر العاصمة، يحتكرون التجارة والبضائع.

15 - ناصر الدين سعيدوني: النظام المالي للجزائر أواخر العهد العثماني، (1792م – 1830م) الجزائر، م.و.ل. 1985م ص 41.

16 - يقارب عدد قبائل المخزن حوالي ثلاثين ألف فارس، نصفهم ممثلا للسلطة في الريف.

17 - مخزن وهران: كان معروفا بالدوائر والزمالة، أدى دورا هاما في سهول كل من معسكر وسيدي بلعباس ومستغانم.

18- عرفت في مدينة الجزائر بجماعة البرانية (الأغراب) وصل عدد أفرادها حوالي عشرة آلاف سنة 1830م، فمنهم الميزابيون والبساكرة والجواجلة والأغواطيون والقبائل والعبيد والوصفان، واشتغلوا في المهن الشاقة والصعبة والخطيرة على حياتهم.

19. Venture de paradis, Alger du 18é siècle, par fagnan Revue Africaine, t 39. 1895. p80.

20 - من خلال الوفاق الدولي وعمله بمقررات مؤتمري "فيينا" عام 1815م و"إيكس لاشابيل" عام 1818م، "وبروتوكولات لندن" عام 1816م – 1817م.

21. وليم سبينسر. الجزائر في عهد رياس البحر، ت عبد القادر زبادية، الجزائر، ش.و.ل.ت. 1980م.

22. التزم "كاستلريغ Castlereagh" بتطبيق هذه السياسة، وعمل على تنفيذها اللورد "إيكسموث" فشن حملة مؤلفة من 25 قطعة بحرية مجهزة بـ 560 مدفعا.

23- Chabeau Arnaud, Attaque des Batteries Algériennes par lord Ex-mouth, en 1816, Revue Africaine, T. 19, 1875, pp 194 – 202.

24 - بدافع الانتقام من الداي وحكومته التي سمحت بانتهاك القنصلية الإنجليزية.

25- إن المشروع الاستعماري الفرنسي قد أستند إلى خلفية تاريخية تحددت معالمها الرئيسية نتيجة توجهات السياسة النابولونية، والتي كان "نابوليون بونابرت" يعتبر الجزائر إحدى مناطق النفوذ والتوسع الفرنسي مستقبلا. وهو ما كان واضحا في اجتماع "أرفورت" سنة 1808م عند ما طرحت مسألة تجزئة الدولة العثمانية، الأمر الذي جعله يكلف العقيد "بوتان" عام 1808م بإجراء مسح طبوغرافي يسمح بإعداد

وتحضير مخطط لحملة عسكرية هدفها احتلال مدينة الجزائر. لكن هذا الحلم لم يتحقق بسبب تراجعه في إسبانيا، وانسحابه من روسيا فتأخر تنفيذ هذا المشروع إلى فترة الملك "شارل العاشر"، وإحيائه من جديد لإخراج فرنسا من أزمتها الداخلية، وتحويل الرأي العام الفرنسي _المعادي للملك_ خارج حدودها لكسب أسواق ومواد أولية لأرباب المال خارج فرنسا.

Voir : Colonel Boutin, reconnaissance des villes, forts et Batteries d'Alger, pub, par Galiriel equer, champion, paris France 1927. p 72.

26 - فاسترجعت امتيازاتها في تصدير "المرجان والحبوب" من السواحل الشرقية الجزائرية عام 1817م.

27 - تسديد ديون الحبوب الجزائرية التي قاموا هم بتصديرها إلى فرنسا، بطلب منها.

28 - التي ظلت معلقة نتيجة تماطل فرنسا في دفعها للجزائر.

29- حين حاول إثارة الداي "حسين" أثناء حفل استقباله لشخصيات وطنية ودولية بمناسبة "العيد" بتاريخ 29 أفريل 1927م.

30 - انطلق الأسطول الفرنسي من ميناء "تولون" الحربي في 25 ماي 1830م، مارا بميناء "ماهون" جزر الباليار، يتألف من مائة قطعة بحرية، وخمسمائة سفينة تجارية، تحت قيادة الأميرال "دوبيري Amiral Du Perré" وقيادة الجيش للجنرال "دوبورمون De Bourmont" الذي يتبعه مباشرة قادة أنواع الأسلحة والعتاد الحربي، فتولى زمام أمر المشاة الثلاث كل من: "برتوزان Berthezene، ولوفيردو Loverdo، وديسكار D'ecars" في حين أعطي سلاح الهندسة إلى "فالازي Valazi" وسلاح المدفعية إلى "دوكادولاهيت Ducas de la hitt".

Voir : x.yacono, la regence d'Alger en 1830, d'apres l'enquete des commissions de 1833 – 1834 revues de l'occident Musulman et de la Méditerraneé n° 1-2. 1966, pp 229. 244.

31. عندما بدأ الجيش الفرنسي يزحف نحو مدينة الجزائر هلك ما يقرب من أربعمائة قتيل فرنسي.

32 - تحقيق انتصارات في مدينة أسطاوالي وسيدي خلف.

33 - التي كانت تحتوي على ثروة كبيرة، وصلت إلى ما يقارب 48 مليون فرنك.

34 - عينه الملك "لويس فيليب" ووصل إلى الجزائر بتاريخ 02 – 09 – 1830م.

35 - للمناقشة فقررت إنشاء لجنة لتقصي الأوضاع السائدة في الجزائر خاصة بعد استياء الشعب الجزائري من تصرفات الإدارة ومطالبة الرأي العام الفرنسي من الملك إتخاذ موقف من قضية الجزائر.

36 - باقتراح من وزير الحربية الماريشال "سولت" وبعد أن أقرها الملك في 07 جويلية 1833م.

37 - فمكثت بالجزائر مدة ثلاثة أشهر من 2 سبتمبر إلى 9 نوفمبر 1933م.

38 - تولى رئاستها الكونت "بوني Conte Bonet" والنائب "بيسكاتوري Piscatory" مقررا لها.

39 - منهم أحمد بوضربة الذي طلب من فرنسا تطبيق العدل والمساواة، وحمدان بن عبد الرحمان أمين السكة، اعتبر الفرنسيين المحررين لا منتصرين، واقترح حاكم مسلم يدير شؤون الأهالي، وحمدان خوجة دافع عن إرجاع أملاك الأهالي وضمان حقوقهم المشروعة، والمفتي ابن الكبابطي الذي طالب باحترام الأحوال الشخصية للجزائريين وفقا للشريعة الإسلامية.

40 - وهي مدن الجزائر العاصمة ووهران وعنابة والأماكن المحاذية باعتبارها ممتلكات فرنسية بإفريقيا.

. أبو القاسم سعد الله. محاضرات في تاريخ الجزائر الحديث _بداية الإحتلال_ ط 3. الجزائر، م.و.ل. 1982م، ص 96.

41 - أبو القاسم سعد الله: الحركة الوطنية الجزائرية، م.س. ص 36.

42 - قام بإعدام قائد "بني خليل العربي بن موسى" وقائد "السبت مسعود بن عبد الوادي" عام 1833م بالرغم من وساطة "محمد المخفي" قائد منطقة الخشنة المتعاملون معه.

43 - ناصر الدين سعيدوني: الاستعمار الفرنسي، الممارسة والحصيلة، ضمن كتاب "الجزائر منطلقات وآفاق"، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 2000م. ص 23.

44- J. Serres, la politique turque en Afrique du nord sous la monarchie de juillet, p. Geuthner, Paris, France 1925. p 44.

45 - حل بتاريخ 9 فيفري 1833م الحاكم التونسي بمدينة وهران بمعية قوة من الجيش يزيد عن 250 عسكريا بقيادة "خير الدين آغا" الذي اتخذ من البرج الأحمر بالمدينة مستقرا ومقرا إداريا له.

46 - مقابل ضريبة سنوية للخزينة الفرنسية حددت بعد مفاوضات بمبلغ قدره ثمانمائة ألف فرنك فرنسي يتم تسديدها بالتقسيط كل ثلاثة أشهر.

Voir : ED. ROURD. De card le début de la conquête de l'Algérie, les arrangements conclus par le général "Clauzel" avec le "bey" de Tunis (1830 – 1831) pedone, paris, France 1927.

47 - قال عنه "الآغا بن عودة المزاري": <<...وطرد النصارى التوانسة من وهران وأبعدوهم عن الدواوين لما رأوا سيرتهم مخالفة للأحكام الخصوصية والعمومية >>.

. ابن عودة المزاري الأغا. طلوع سعد السعود في أخبار وهران والجزائر، وإسبانيا وفرنسا، تحقيق ودراسة يحي بوعزيز، دار الغرب الإسلامي، بيروت – لبنان 1990م، ج2. ص 75.

48 - ومع استلام مهامه في الجزائر، قام بطرد الحاكم التونسي، ومساعديه ومريديه من مدينة وهران.

Voir : V. Démontes, la mission du commandant, hudder à Tunis, un bulletin de géographie Phie historique et descriptivé, n° 1, 1905, p 311. 330.

49 - للتعرف على مسألة تعيين حكام تونسيين على كل من وهران وقسنطينة، أنظر: عبد الجليل التميمي مغامرة الحماية التونسية على وهران عام 1831م، المجلة التاريخية المغربية، عدد 5. 1976م تونس، ص 5. 19.

Voir : V. Démontes. un essai de protectorat, Tunisien à Oran, Revue D'histoire de colonies t 15, 1923. pp 251. 288

50 - ابن عم السلطان "مولاي عبد الرحمان" الذي كان لا يتجاوز عمره الخامسة عشرة سنة ويساعده "أحمد الحجوطي" كخليفة له واختيرت مدينة تلمسان مقر ممثل السلطان و معسكر مقر خليفته.

51 - هو ما يوحي بأن السلطان المغربي ما كان يهدف باستعمال القوة الدفاع عن المسلمين ولا لحماية السكان من ظلم وبطش فرنسا، لأنه أمر باستعمالها لقهر السكان وإخضاعهم للعرش المغربي بالقوة.

. ابن عودة المزاري الأغا. م.س. ج2. ص 88.

52 - نزلت بالناحية الغربية قوات مد.ججة من 500 عسكري وحلت على قلعة "المشور" بتلمسان.

53 - تم تعيين أعوان وقياد تابعين للمخزن العلوي بالمغرب، ولم يجد سكان الجزائر في هؤلاء الأعيان والقياد ما كانوا يرجون من سلطانهم من الدفاع عنهم وصلاح أحوالهم وضمان أمنهم من فرنسا.

54 - أبلغ الكونت "دوموروني De Mornai" السلطان المغربي بضرورة خروج قواته العسكرية من المناطق الغربية الجزائرية وإلا ستتعرض مدينة "طنجة" للقصف من قطع الأسطول الفرنسي الجاثم في سواحل المغرب الأقصى. وللتعرف أكثر عن محاولة تدخل السلطان المغربي في الأراضي الجزائرية،

. أبو العباس أحمد الناصري السلاوي. الاستقصاء في أخبار المغرب الأقصى. دار الكتاب 1956م، ج9، الدار البيضاء، المغرب. ص ص 26. 32.

. أيضا: عبد الرحمان الجيلالي، تاريخ الجزائر العام، دار الثقافة ج 4، 1980م. بيروت – لبنان ج 4. ص28.

مفهوم وأهمية التجارة الالكترونية

خالد شويرب أستاذ محاضر *ب*

جامعة الجزائر–1–

ص.ب 94 كلية الحقوق ببن عكنون

k.chouireb @ yahoo.fr

لقد أصبحت التجارة الالكترونية .موضوع أكثر تدوال في ظل التطور التكنولوجي الحديث و تنامي مايسمى بالشبكة العكنبوتية *الانترنت*. وقبل التطرق لمفهوم التجارة الإلكترونية بمختلف جوانبها يتجلى بنا إعطاء لمحة حول تاريخ أو نشأة التجارة الالكترونية، والتي ظهرت في نهاية القرن 20 نتيجة للتقدم العلمي والتكنولوجي واستخدام الوسائل العلمية الحديثة في المعاملات بين مختلف الأطراف التي تعتمد أساس على شبكة الاتصالات الدولية ENTERNET وتطورت في الستينات حينما قام " البنتاغون " بوضع شبكة الأبحاث المتقدمة والتي كانت تقتصر على أهداف عسكرية[1].

وبعد انفصال الشبكة العسكرية على شبكة الأم سنة 1963 ظهر مولود جديد يطلق عليه خدمة الواب www الذي يسمح لكل مستخدم استعماله الشيء الذي أدى إلى تطور وظهور نوع جديد من استغلال لهذه الخدمة الجديدة وتزايد الاهتمام بما يعرض اليوم بالتجارة الالكترونية التي جاءت نتيجة تفاعل الشركات المتخصصة التي أصبحت تصدر هذه مراجعات للتنبؤات التي قد تؤدي على زيادة حجم المبادلات التجارية عن طريق خدمات شبكة الواب[2].

وما إن انقضى عام 1998 ازداد حجم التجارة الالكترونية العالمية بحوالي 50 مليار دولار، وسنة 1999 ووفقا لتقرير قام به السيد **كرل بارات** " **رئيس تنفيذي لشركة انتل** " أعلن أن حجم تجارة الشركة الالكترونية سيصل على 12 مليار دولار في نفس السنة إلا أن التوقيعات الرقمية تبين وتنبئ بأن الحجم الإجمالي للتجارة الالكترونية ستجاور كثير الأرقام المعلنة.

من هنا نستنتج أن التجارة الالكترونية ورغم حداثتها إلا أنها تلعب دورا كبيرا زيادة حجم المبادلات ، ولعل التطور السريع لها للتجارة الالكترونية كان نتيجة عمل جبار قامت به منظمات وهيئات دولية تتمثل أساسا في الجنة الاستشارية للأعمال والصناعة بمنظمة التعاون الاقتصادي والتنمية " BIAX ". واللجنة العالمية للبنية الأساسية للمعلومات «T.I.I.X » غرفة التجارة الدولية « I.I.X ».

والمجموعة الدولية لمستخدمي الاتصالات الأساسية " I.N.T.Y.T " والاتحاد الدولي لمعلومات التقنية والخدمات " O.I.T.E.A " والتي شاركت بقدر كبير لوضع خطط عمل تطبيق على المستوى الدولي وتتضمن إجراءات وتوصيات يجب اتخاذها بواسطة قطاع الأعمال والحكومات[3].

وبعد هذه اللمحة التاريخية حول نشأة ونمو التجارة الالكترونية يجدر بنا أن نفصل أكثر فأكثر مفهوم التجارة الالكترونية فنبدأ بتعريفها تم مضمونها وأهمية التجارة الالكترونية وأطرفها.

1. <u>تعريف التجارة الالكترونية</u>: تعود بداية نشاط التجارة الالكترونية على الستينات وكانت تعرض باسم " التبادل الالكتروني للبيانات" واقتصرت البداية على تبادل البيانات الخاصة بالسلع والشراء بين بعض المؤسسات الكبيرة عبر شبكات خاصة، من نوع الشبكات الواسعة " WAN" أما

الآن فيطلق عليها مصطلح " التجارة الالكترونية " بشكل أساسي على مجموعة العمليات التجارية التي تتم عبر شبكات الواب. ولهذا نجد عدة تعاريف لمفهوم التجارة الالكترونية بسبب حداثة استعمال المصطلح.

التجارة الالكترونية في مفهومها الاصطلاحي اللغوي يتكون من مقطعين، المقطع الأول التجارة وهي ممارسة البيع والشراء. وهي حرفة التاجر الذي يمارس الأعمال التجارية على وجه الاحتراف[4]. والمقطع الثاني هي نوع من التوصيف لمجال أداء نشاط محدد باستخدام أساليب الكترونية عبر شبكة الانترنيت[5].

والتجارة الالكترونية في مفهوم الاصطلاح القانوني، كنظام من أنظمة الحديث أو كأسلوب من أساليب الإدارة الحديثة، في تقريب وجهات النظر لإتمام المفاوضات وبحث خطط التسويق وإبرام الصفقات والعقود التجارية التي تتم عبر شبكات الانترنيت[6].

ومن ضمن التعاريف الكثيرة التي شاعت حول مفهوم التجارة الالكترونية والتي ساهمت بقدر كبير في إعطاء المفهوم الحقيقي للتجارة الالكترونية وذكرت أهميتها في تسهيل عمليات التجارة الالكترونية. فترى منظمة التجارة العالمية أن التجارة الالكترونية هي مجموعة متكاملة من عمليات عقد الصفقات وتأسيس الروابط التجارية، وإتمام صفقات إنتاج وتوزيع وتسويق وبيع المنتجات بوسائل الكترونية، فهي عبارة عن شراء وبيع السلع عبر شبكات الانترنيت والشبكات التجارية العالمية الأخرى[7].

ويعرفه القاموس الفرنسي (le petit la rousse) : "النشاط الذي يشمل الشراء البيع، تبادل البضائع والمواد الأولية القيم والخدمات، وعندما تقوم بهذا النشاط عن طريق معالجة وتبادل المعلومات في شكلها الرقمي يطلق عليها اسم التجارة الالكترونية " Electronique commerce ".

ورغم أن هذا التعريف يعطي مفهوما واضحا للتجارة الالكترونية، إلا انه يبقى ناقصا، حيث أنه يجهل عملية تبادل المعلومات ذات الطابع التجاري، التي تعد مرحلة أساسية لكل صفقة تجارية، وبعد التحليل يمكن القول أنها عملية متعددة الجوانب من إنتاج السلع، الدعاية، عرض السلع عبر شبكة الانترنيت بدلا من الأسواق العادية أين يلتقي العارضون السلع والطالبون لها، وتوزيعها من خلال شبكة الاتصال المترابطة أو الانترنيت والملاحظ هنا هو أن هذا النوع من التجارة ليس جديدا كممارسة بمعنى أن هناك عدة وسائل إلكترونية سبق أن استخدمت من أجل التبادل التجاري، مثل: الهاتف، الفاكس، المينيتال الفرنسي الذي من شأنها أن يقيم اتصالات بين المورد والمستهلك ويتم عبرها التفاوض وتحديد شروع العقد.

إن التجارة الالكترونية هي عبارة عن تنفيذ وإدارة أنشطة تجارية متعلقة ببضاعة وخدمات عن طريق تحويل المعطيات عبر شبكة الانترنيت [8]. فتتضمن تبادل المعلومات التجارية عبر مواقع الشبكات العالمية للمنتجات والسلع والخدمات والتحويل وإبرام عقود الشراء والبيع للمعروضات على

مواقع الشركات والمؤسسات والأفراد على الشبكة العلمية وإجراء التحويلات المالية الالكترونية من حسابات العملاء[9].

– يعرف الدكتور فرانسيس لورندز وزير الصناعة والتجارة الفرنسية أن التجارة الالكترونية هي: " التجارة الالكترونية كالعملية التي تغطي جميع العلاقات الالكترونية باتصال مع العملية التجارية، إذن العلاقات ما بين الشركات والشركات والإدارة بالإضافة إلى الشركات والزبائن بدون غض النظر عن التبادل المعلوماتية الذي يخص المنتجات والخدمات المالية والقانونية

وهذا باستعمال العديد من الشبكات ، الهاتف، التلفاز، المينيتال، والانترنيت [10] من التعاريف السابقة والتي لم نترك لها مجالا للتناقض والتي بنت أهم الركائز التي يمكن أن تقوم على أساسها التجارة الالكترونية تمكننا أن نستخلص خصائص التجارة الالكترونية والتي تتمثل أساسا فيما يلي:

أ– **غياب العلاقة المباشرة والجسيمة بين الأطراف المتعاقدة:** تدور المفاوضات بين طرفي التعاقد في مجلس العقد للاتفاق على تفاصيل العقد المتوقع إبرامه بينها (عقد البيع إيجار، هبةو غيرها من العقود) وقد يأخذ إبرام العقد جلسة واحدة أو عدة جلسات لحين الانتهاء من الاتفاق على كل التفاصيل اللازمة أما في عقود التجارة الالكترونية فلا يكون هناك مجلس العقد بالمعنى التقليدي، أو مفاوضات جارية للاتفاق على شروط العقد، لأن البائع يكون في مكان والمشتري قد يبعد عنه بآلاف الأميال، كما قد يختلف التوقيت الزمني أيضا بين مكان المشتري والبائع، رغم وجودهما على اتصال عن طريق أجهزة الكمبيوتر أو بين إرسال الرسالة الالكترونية وتلقيها من المرسل إليه بسبب عدم إنزال الرسائل من على الشبكة أو التأخير في إرسالها لتعطيل الشبكة.

بل قد يغيب العنصر البشري تماما وتتراسل الأجهزة بينها وفقا للبرامج المعدة لها التي تقوم في بعض الشركات، بجرد المخزون من سلعة معينة وتضع أوامر جديدة للشراء للموردين، إذا نقص المخزون عن حد معين، الذين تقوم أجهزة الكمبيوتر لديهم باستلام أوامر الشراء وتنفيذها وإرسال فواتير البيع دون تدخل العنصر البشري[11].

– **وجود الوسيط الالكتروني :** وهو جهاز حاسوب (الكمبيوتر) لدى كل من الطرفين المتعاقدين، والمتصل بشبكة الاتصالات الدولية تقوم بنقل التعبير عن الإدارة من الطرفين المتعاقدين في ذات اللحظة رغم بعد المكان والموطن الذي يقيمون فيه. وعادة ما تصل الرسالة في ذات الوقت إلى المرسل إليه إلا أنه إذا حدث عطل في شبكة أو انهيار فقد لا تصل الرسالة أو تصل مغلوطة أو غير مقروءة.

وقد تخصص عدة شركات في إعداد البرامج المتوافقة مع أجهزة الكمبيوتر في مجالات المحاسبة والإعلان والتسويق وخدمات البيع وما بعد البيع والعديد من الخدمات الأخرى التي ليست على سبيل الحصر مما ساهم في سرعة إنجاز الأعمال بأقل تكلفة ممكنة وسهل على الشركات والأفراد التحول من النظام المكتبي الروتيني، إلى استخدام الكبيوتر في كل ما تمكن توفيره من عمليات.

– **السرعة في إنجاز الأعمال** : وتلاقي العديد من الأوراق المكتوبة التي كانت تصاحب أوامر البيع والشراء شحن البضاعة، غير أن الأماكن في إرسال رسائل عن طريق الكمبيوتر ما زال مشكلة قائمة لم يتم التغلب عنها كلية، لأن البعض من الأشخاص تخصصوا في الدخول على الحسابات وإرسال الرسائل المغلوطة، وتوافرت لهم المعرفة التقنية التي ساعدتهم على الدخول إلى حاسوبات البنوك والحكومات، أو سحب الأموال من حسابات عملاء في البنوك بإرسال أوامر إلى الكمبيوتر المركزي في البنوك للقيام بعملية لعمل عملية النقل المصرفي أو غيرها من حسابات على آخر وتحويل أرصدة من الداخل على خارج البلاد، أو ما يعرف بعملية تبييض الأموال والتهرب الجبائي لعدم التصريح بقيمة الصفقة التجارية، بل الأمر ذهب إلى أبعد من ذلك بدخول هؤلاء القراصنة إلى أجهزة الحسابات المركزية لبعض المراكز الحساسة مثل أجهزة المخابرات والقوات المسلحة[12].

ب : مضمون التجارة الالكترونية:

. مجال التجارة الالكترونية: إن مجال التجارة الالكترونية مجال متسع ويزداد اتساعا كل يوم حيث يشمل حاليا إنشاء وتسجيل المواقع، تبادل البريد الالكتروني بين المتعاملين في التجارة الالكترونية، تبادل البيانات الالكترونية (ومن ذلك تبادل المعلومات حول السلع والخدمات، المراسلة الالكترونية التعاملات المصرفية الالكترونية وإصدار الفواتير الالكترونية)، الدعاية والإعلان عن التجارة الالكترونية، التفاوض على الصفقات التجارية بالوسائل الالكترونية، عقود البيع الفوري للسلع والخدمات على الانترنيت والشبكات الأخرى، إبرام عقود السلع والخدمات على الانترنيت ثم تراضي التسليم والسداد في الزمان والمكان بالطريق المادي خارج شبكات الانترنيت (وذلك في حالة السلع المادية والخدمات المزدادة خارج الشبكات الالكترونية)، لسداد الالتزامات المالية الناجمة عن عقود التجارة الالكترونية المتابعة الالكترونية لعملية التعاقد وتنفيذ الصفقات والتوزيع للسلع والخدمات.

وذلك هو المضمون التقريبي للتجارة الالكترونية حاليا، وقد يقتصر التطور في مجتمع من المجتمعات على كل أو بعض تلك الأنواع من التعامل التجاري الالكتروني فقد يكون مستوى التجارة الالكترونية في أحد المجتمعات قاصرا على المستوى الأول Primony Stage .الذي يشمل أنشطة الترويح والدعاية والإعلان وتقديم المعلومات عن السلعة والخدمة وقد يتطور الأمر إلى المستوى المتوسط Intremediate Stage الذي يشمل ما سلف ذكره في المستوى الأول من مستويات التجارة، ثم يتقدم خطوة تالية بأن يشمل إبرام العقود بيع السلع والخدمات الكترونيا مع تراضي السليم عندما يتم السداد في الشكل النقدي التقليدي أو بموجب أوامر دفع أوشيكات ورقية وقد يتطور مستوى التجارة الالكترونية إلى المستوى المتقدم Stage Advanced الذي يشمل ما سلف ذكره في المستوى الأول من مستويات التجارة، ثم يتقدم خطوة تالية بأن يشمل إبرام العقود بيع السلع والخدمات الكترونيا مع تراضي السليم عندما يتم السداد في الشكل النقدي التقليدي أو بموجب

أوامر دفع أو شيكات ورقية وقد يتطور مستوى التجارة الالكترونية إلى المستوى المتقدم Advanced Stage للتجارة الالكترونية الشامل كما سبق ذكره من وسائل إضافة إلى السداد الفوري لقيمة السلع والخدمات عبر الشبكات الالكترونية والاستلام الفوري للسلع والخدمات عبر شبكات الانترنيت أو خارجها ومن هذا المنطلق قد تشمل التجارة الالكترونية بعض العمليات السابقة على العملية التجارية التعاقدية وقد تشمل الدورة التجارية الكاملة Whole Trading Cycle بدءا من الدعاية والانتهاء بتسليم السلعة والخدمة واستلام الثمن[13].

. <u>أهمية التجارة الالكترونية</u>: نظام التجارة الالكترونية من الأنظمة الحديثة التي تحمل مكانا بارزا في الساحة الدولية، كما لهذا النظام في الاهتمام المتصاعد للنمو السريع في استخدام شبكة الانترنيت الدولية والذي تلعب فيه دورا رئيسيا التجارة الالكترونية كأكبر شبكة معلوماتية عالمية. ومن هنا تسعد التجارة الالكترونية اهتماما عالميا متزايدا من الشركات العالمية للسباق على جذب المتعاملين مع الانترنيت في جميع أنحاء العالم لترويج التجارة الالكترونية، إذ تعد القوة الأساسية التي تقود النمو الاقتصادي الدولي.

وتبدوا الأهمية الحقيقية للتجارة الالكترونية أنها تعد تطبيقا حقيقيا لفكرة العولمة GLOBALIZATION، كما لتكنولوجيا الانترنيت من تأثير كبير على عولمة التجارة والخدمات وبمعنى أدق العولمة الاقتصادية للتجارة الدولية التقليدية ، إذ تعتبر وسيلة متميزة وغير مسوقة للوصول إلى الأسواق العالمية جميعها في وقت واحد وبأقل النفقات، حيث تساعد البائعين على تخطي حواجز المساحات والوصول إلى أسواق بعيدة ومتنوعة ومتعددة ، كما تساعد المشترين على التمتع بنفس الخواص وبذات الوسائل في وقت واحد، فضلا على تخطي حواجز الزمن والتعامل مع العملاء على مدار الساعة.

يعد نظام التجارة الالكترونية من الأنظمة الفعالة للقيام بعقد الصفقات، بموجب عقد التجارة الالكترونية، والموصوف بالعقود المسماة في القانون التجاري الدولي، وأصبح من العقود ذات الاعتبار في التعاملات التجارية في أوروبا والولايات المتحدة [14] عن طريق الاتصال الالكتروني المباشر، مما يؤدي على التحرر من الروتين الإداري، والاستغناء عن المستندات الورقية ، كما يؤدي إلى تبادل المنافع ما بين المتعاملين من بائعين ومشترين، وترشيد القرارات التي يتخذها كل منهم، ومن تم تبسيط عمليات المشروعات ودراسات الجدوى، كسبا للوقت ومنعا للأخطار وتوفيرا للنفقات والتكاليف، مع تدفق المعلومات وبطريقة منسقة ودقيقة تكفل المحافظة على حقوق أصحاب المشروع. كما أن التجارة الالكترونية تساعد الشركات على إتباع نظم التصنيع الحديثة التي تتم بمساعدة الحاسوب الآلي، ذلك أن تحديد وتعاقب عمليات التشغيل وأسلوب التشغيل، ومتابعة أجزاء المنتج وعمليات التحكم والرقابة، والمراجعة والوزن والقياس والجودة، من شأنها أن يتم التعامل مع العملاء مباشرة من خلال مراكز الإنتاج والموردين، فضلا عن تحقيق المهارة العالية في عصر التجارة الالكترونية[15].

ليس من الشك أن استخدام نظم تبادل المعلومات الكترونيا، سوف يؤدي إلى زيادة الكفاءة في تسيير التجارة الالكترونية، من خلال خلق قنوات اتصال مباشر بين المجتمع المحلي والإقليمي والدولي، وتحسين الحصول على معلومات أفضل عن الأسواق بما يساعد على زيادة القدرة الإنتاجية للمجتمع المحلي مع النهوض بنوعية الواردات على ضوء المنافسة الدولية، ووضع الإنتاج التصديري للمشروعات الصغيرة والمتوسطة على خريطة التجارة الدولية، بجانب التعرف على العروض والفرص التصديرية أمام الإنتاج المحلي، فضلا عن تحقيق السرعة المطلوبة في إبرام الصفقات خاصة فيما يتعلق بتجارة الخدمات العاجلة، مثل مسائل التأمين والقروض المالية والسفر والسياحة[16].

وترجع أهمية التجارة الالكترونية إلى احتياجاتها لثقة دولية متبادلة بين كل الأطراف المتعاملة في التجارة الالكترونية في السلع والخدمات ومن تم لا بد من توفير هذه الثقة بالتزام الأطراف المتعاملة في نطاق هذه التجارة، بمعايير محددة ومتفق عليها بتشريعات حكومية تنظم وتحمي الحقوق والالتزامات التبادلية ، بما يعني أهمية اعتماد التجارة الالكترونية على أسس ومبادئ قانونية ثابتة، ومحددة في كل أرجاء المعمورة بصرف النظر عن جنسية الأطراف المتعاملة[17].

كما تتمثل أهمية التجارة الالكترونية بالنسبة للمنشآت والمؤسسات في تقليل مخزون البضائع، حيث تمكن تنظيم الإنتاج يواجه الطلبات المتوقعة أو أوامر الشراء، مما يقلل تكلفة الإنتاج ونفقات التخزين والحفاظ على مستوى السلع الراكدة في حده الأدنى، ويزيد في الأرباح وكفاءة التشغيل للمؤسسة أو المنشأة الاقتصادية. وضغط حجم الأوراق والأعمال المكتبية باستخدام الحاسوب في تخزين المعلومات ومراقبة الإنتاج والأعمال والمخازن وتوفير السجلات والدفاتر التجارية، وأمكن بالتالي حسن توجيه العمالة إلى الأعمال الإنتاجية المتخصصة وقد كان لاستخدام أجيال من الحاسوبات ذات الذاكرة المتسعة التي تحتفظ وتخزن وتسترجع كل المعلومات اللازمة عن موضوع، أو قرار أو قضية معينة ، يسرا وسرعة.

– الربط بين أجهزة وفروع المؤسسات والهيئات المختلفة بأقل تكلفة فقد أصبح بالإمكان عن طريق الحاسوبات الأساسية والأجهزة الطرفية.

– إقامة نظام فعال للاتصال لإصدار القرارات ومراقبة التنفيذ بين الشركة الأم وفروعها المختلفة، أو بين أجهزة الحكومة المتعددة بما يحقق الكفاءة في اتخاذ القرار والسرعة في إنجاز الأعمال مراقبة التنفيذ[18].

كما أن التجارة الالكترونية أصبحت تستحوذ على الجانب الأعظم من التجارة الخارجية العالمية وأن هناك شركات عالمية عديدة تشترط التعامل من خلال التجارة الالكترونية في استرادها لعديد من المنتجات ومستلزمات الإنتاج من المكونات الصناعية وفي مقدمتها الشركات العالمية لصناعة السيارات.

ووضع أن نصيب التجارة الالكترونية من إجمالي التجارة العالمية بلغ 330 مليار دولار عام 2000، وأن الرقم في تزايد مستمر مما يؤكد ضرورة البدء فورا في إعداد و إقامة البنية الأساسية اللازمة للتجارة الإلكترونية ، وفي مقدمتها وسائل الاتصال ، مشيرا إلى أن المنتجات التي تم بيعها عبر التجارة الإلكترونية في الولايات المتحدة الأمريكية بلغت 35 مليار دولار العام الماضي و يتواضع أن تصل إلى 51 مليار دولار العام الحالي .

ج: أشكال التجارة الإلكترونية: إن مجال التجارة الإلكترونية ما زال في بدايته، وما زالت الشركات و الحكومات تدرس العديد من الموضوعات المتعلقة بالتجارة الإلكترونية و خاصة التي تتعلق بالقوانين والتشريعات وأمن المعلومات.

وفي هذا الفكرة سوف نتطرق إلى أهم أشكال التجارة الإلكترونية و التي تتدرج مختلف أنماطها تحت طائفتين رئيسيتين:

الأولى: من أعمال إلى أعمال (Business - to - Business) وتختصر في العديد من الأبحاث بصورة (B2B) والثانية من الأعمال إلى الزابون (Business - to - consumer) وتختصر العديد من الأبحاث بصورة (B2C) وهو المفهوم الدارج للتجارة الإلكترونية لدى مستخدمي شبكة الإنترنيت، و الفرق بينهما كما يشير تعبيرها يتمثل في طرفي العلاقة التعاقدية، وفي محل وهدف التبادل الإلكترونية ، ففي بيئة الأعمال (B2B) علاقة بين إطارين من إطارات العمل التي تعتمد الشبكة وسيلة إدارة لنشاطها و وسيلة إنجاز لعلاقاتها المرتبطة بالعمل وتحقيق متطلبات النشاط التي تقوم به المنشأة، أما في بنية العلاقة من الزبائنٍ (B2C) فهي علاقة بين موقع يمارس التجارة الإلكترونية وزبون (مشتري أو طالب لخدمة) وهدفها تلبية طلبات ورغبات الزبون و محتواها محصور بما يقدمه الموقع من منتجات معروضة للشراء أو خدمات معروضة لجهة تقديمها للزبائن[19].

كما تعتبر هذه العمليات على حد تعبير العديد من الباحثين العمودي الفقري للأبحاث الجديدة فهذا النوع من التجارة الإلكترونية (B2B) يلعب دورا هاما في تحسين طريقة تسيير الإدارة والمؤسسات من جهة، كما يدفع ذلك إلى إعادة النظر في استراتيجياتها التجارية، وذلك من أجل الدخول في مناقشة إلكترونية قوية، نظرا للسرعة الكبير التي تتطور بها شبكة الانترنيت وما ينتج عنها من تقنيات متطورة.

فمشتريات السلع والتجهيزات، توريد الخدمات، تبادل المعطيات الالكترونية (E.D.I)[20]، فكل هذه التعاملات تتم بواسطة ضمان الانترنيت فالبريد الالكتروني، (F.T.P)[21]. أو بالدخول إلى قواعد معطيات متخصصة، وتبادل المعلومات إلكترونيا (E.D.I)، الذي يعتبر أحد هذه الأنظمة المهمة التي يتم من خلالها تحويل وإيصال طلبات الشراء والفواتير وأشكال التعاملات التجارية الأخرى المعروفة والمتداولة بين شركات التجارة. ومن هذا الصدد تمكن تعريف (E.D.I) بأنه: تبادل المعلومات بصيغ خاصة ومحددة مسبقا من حاسوب إلى آخر بين مختلف المتعاملين [22]. عن

العلاقة بين مؤسسة ومؤسسة لا يمكن أن يتحقق إلا بوجود شبكة خارجية تسمى " EXTRA NET "[23] داخل المؤسسات[24].

ونستخلص من هذا أن التجارة الالكترونية بين المؤسسات تختلف عن التجارة الالكترونية مع الأفراد كون أن أطراف العملية التجارية كلها من المؤسسات وليس بين مؤسسة وفرد يتصفح الانترنيت، والمصطلح (B2B) يعني أن الطرف الأول يعرف الطرف الثاني سلفا مما يتخطى حاجز الثقة الذي كثيرا ما يكون عائقا للتجارة الالكترونية مع الأفراد، وعادة ما تكون الصيغة كالتالي:

يكون لدى المؤسسة المشترية موقع مخصص على شبكتهم الداخلية لطلب المواد و يكون هذا مرتبطا بموقع للمؤسسة أو المؤسسات البائعة للمواد، بحيث يذهب الطلب إليهم مباشرة (من خلال شبكة الانترنيت) سواء بعد دراسة الأسعار ومقارنتها أو حسب أسعار معدة مسبقا، وكما هو موضح أعلاه فهذا النوع من التجارة أكثر للمؤسسات التي لديها أنظمة الحاسوب للمشتريات والمعاملات الداخلية، وللمؤسسات المرتبطة بالانترنيت، وهو الأكثر رواجا في هذا العصر، تتطلب هذه التجارة بنية تحية للاكسترانت " Extranet "والاتصالات ذات اعتمادية عالية ويتطلب أيضا وسيلة للدفع الآلي لثمن السلع و في هذا الصدد تشير إحصائيات إلى أن مجمل التعاملات بين مؤسسة إلى مؤسسة شكل 98 % من الاستخدامات، بينما 2 % تخص التعاملات مع الخواصٍ (B2C)[25] إلا أن الاهتمام العالمي لموضوع التجارة الالكترونية يتركز على موضوع التجارةٍ (B2C) حيث يتوقع تراجع لرقم أعمال التجارة (B2B) في السنوات القائمة مقابل تطور رقم أعمال (B2C).

جدول: يبين تطور رقم الإجمالي العالمي للتجارة الالكترونية (BTC)

السنة	رقم الأعمال العالية (مليار دولار)	التطور من سنة على أخرى
1999	150,50	% 201
2000	433,33	% 189
2001	919,00	% 112
2002	1,929	% 110
2003	3,632	% 88
2004	5950	% 64
2009	12.532	% 43

المصدر : http : // www .e –Com .Fr

بينما التجارة الالكترونية من الشركات إلى الزبائن (Business to Consumer) والتي يشار إليها اختصارا بـ (B2C) وهي تعتبر على التبادل الالكتروني بين المؤسسة والفرج، مثلا

المستهلك[26]، ويطلق على هذا النوع من التجارة الالكترونية بالتجارة الالكترونية بالتجزئة (التفريق) الموجهة للاستهلاك العام[27].

ففي العلاقات التجارية بين الشركة وزبائنها يتم استخدام وسائل الاتصال المتاحة لجميع الأفراد كشبكة الواب والهواتف النقالة التي يتسارع استخدامها أكثر فأكثر من قبل الأفراد، وينشأ بعلاقة تجارية إلكترونية تنشأ خمن الشركة باتجاه المستهلك [28] لكن في حالة التجارة الالكترونية فإن السوق الذي يستعمل الانترنيت كركيزة لتلاقي العرض والطلب وبجعله غير مادي.

2_: <u>تقييم التجارة الالكترونية</u> : التجارة الالكترونية هو إيجاد حل مناسب إيجاد شبكات اقتصادية جديدة يكون الهدف منها هو نشر التداول التجاري وتطويره وإقامة مزايا جديدة لم يعهدها رجال الأعمال ولا اقتصاد العالمي في السابق. فساهمت ولا زالت تساهم في تنشيط وتسهيل العمليات التجارية والحد من مشقات التنقل والانتظار والوقوف في طوابير طويلة وحتى استخدام النقود التقليدية.

فهل يا ترى التجارة الالكترونية مغنم أو مغرم في الاقتصاد العالمي والتنموي ؟

أ: <u>فوائد التجارة الالكترونية</u>:

. **<u>الفوائد التي تجنيها المؤسسات التجارية الالكترونية</u> :** تقدم التجارة الالكترونية العديد من الفوائد التي يمكن أن نستفيد منها الشركات مثل:

. توسع نطاق السوق على نطاق دولي وعالمي، فمع القليل من التكاليف فإن بوسع أي شركة إيجاد مستهلكين أكثر ومزودين أفضل وشركاء أكثر ملائمة وبصورة سريعة وسهلة، مثلا في عام 1997 أعلنت شركة "بوينغ" عن توفير مالي قدره 20 % من التكلفة الأصلية وذلك بعد الإعلان عن الحاجة لمصنع من أجل صنع نظام جزئي للشركة، وقد كان الإعلان على موقع الشركة على الانترنيت، فاستجابت شركة مجرية لهذا الطلب وقد كان عرضها أرخص وأفضل وأسرع من بقية الشركات.

. تخفض تكاليف إنشاء ومعالجة وتوزيع وحفظ واسترجاع المعلومات الورقية، مثلا: إيجاد دائرة مشتريات الكترونية فإن الشركات تستطيع قطع التكاليف الإدارية للشراء بنسبة 85%.

. القدرة على إنشاء تجاريات متخصصة جدا مثلا في الحالة الطبيعية فإن ألعاب الكلاب نستطيع أن نشتريها من أي محل مختص بالحيوانات ولكن الآن نجد مواقع على الانترنيت متخصصة فقط في ألعاب الكلاب.

. تسمح بخفض المخزونات عن طريق استعماله لعملية السحب في نظام إدارة سلسة التزويد، ففي نظام السحب فإن العملية تبدأ بالحصول على طلب تجاري من قبل المستهلك وتزويد المستهلك بطلبه من خلال التصنيع الوقتي المناسب Just in Time [29].

. تسويق أكثر فعالية: وأرباح أكثر عند اعتماد الشركات على الانترنيت في التسويق الذي يتيح لها عرض منتجاتها وخدماتها في مختلف أقطار العالم دون انقطاع طيلة ساعات اليوم وطيلة

أيام السنة مما يوفر لهذه الشركات فرصة أكبر لجني الأرباح، إضافة على حصولها على المزيد من الزبائن فإن الشعار " 24 ساعة / 24 " ، " 7 أيام / 7 " و" 356 / 365 " يوم ينطبق تماما على التجارة الالكترونية.

. تخفيض مصاريف الشركات: حيث تعد عملية إعداد وصيانة مواقع التجارة الالكترونية على الواب أكثر اقتصادية من بناء أسواق التجزئة أو صيانة المكاتب، ولا تبدو هناك حاجة في الشركة لاستخدام عدد كبير من الموظفين للقيام بالعمليات الإدارية.

. تواصل فعال بين الشركات والعملاء: تنطوي التجارة الالكترونية المسافات وتعبر الحدود مما يوفر طريقة فعالة لتبادل المعلومات مع الشركاء، وتوفر فرقة جيدة للشركات للاستفادة من البضائع والخدمات المقدمة من الشركات الأخرى (الموردين)[30].

. تخفض الفترة الزمنية ما يبن دفع للأموال والحصول على المنتجات والخدمات [31] أي توفر المال السريع.

. تلبية خيارات الزبون، تمكن التجارة الالكترونية الشركات من تفهم احتياجات عملائها وإتاحة خيارات التسويق أمامهم بشكل واسع وهذا بذاته يحقق نسبة رخاء عالية لدى الزبائن لا تتيحه التجارة التقليدية[32].

. تطوير الداء التجاري والخدماتي: فالتجارة الالكترونية بما تتطلبه من بنية تحتية تقنية، واستراتيجيات إدارة مالية وتسويقية، وإدارة علاقات واتصال بالآخرين، نتيح الفرصة لتطوير أداء المؤسسات في مختلف الميادين، وهي تقدم خدمة كبيرة للمؤسسات في ميدان تقسيم واقعها وكفاءة موظفيها وسلامة وفعالية بنيتها التحتية التقنية وبرامج التأهيل الإداري[33] .

. **<u>الفوائد التي يجنيها الزبون من التجارة الالكترونية</u>**

1. **<u>الزمن</u>:**

– تعطي الخيار للمستهلك بأن التسويق يكون 24 ساعة في اليوم وأي يوم من السنة ومن أي مكان على سطح الأرض.

– تمكن المشتري من إرسال البضاعة وخصوصا مع المنتجات الرقمية مثل الكتاب الالكتروني في أسرع وقت.

– الزبون يمكنه الحصول على المعلومات اللازمة في ثواني أو دقائق من خلال التجارة الالكترونية.

2. <u>السعر</u>: عن التجارة الالكترونية من أرخص الأماكن للتسويق لأن البائع يستطيع أن يتسوق في الكثير من المواقع على الانترنيت ومقارنة بضائع كل شركة مع أخرى بسهولة ويتصل على أفضل عرض.

– التجارة الالكترونية تشجع المنافسة مما يعني خفض الأسعار.

– التجارة الالكترونية تسمح لبعض من البضائع أن تباع بأسعار زهيدة وبذلك يستطيع الأفراد ذوي الدخل البسيط شراء هذه البضائع.

3. الأمان:

– التجارة الالكترونية تسمح للفرد بأن يعمل في بيته، وذلك لنقص العمل بالسيولة[34].

– التجارة الالكترونية توفر فرصة رائعة لزيارة مختلف أنواع المحلات عبر الانترنيت وتزويد الزبائن بالمعلومات الكاملة عن المنتجات.[35]

2: قيود التجارة الالكترونية:

. الأمية المعلوماتية:

– الأمية في شكلها التقليدي (الجهل بالقراءة والكتابة) والأمية المعلوماتية (يقصد بها الجهل بأساليب ووسائل التعامل بأجهزة الحاسوب الآلي والبرمجيات) فليس هناك حيز حجمي كافي للاتصالات السلكية واللاسلكية والتطوير في البرمجيات التي ما زالت تتغير باستمرار وبسرعة.

– الدخول إلى الانترنيت ما زال باهضا مقارنة مع الدخل الفردي[36].

. الجانب المالي (التقني):

– سيطرة قيم المجتمع النقدي (الكاش) حيث أن التعاملات تتم في معظمها بالنقود التقليدية وليس بأدوات التعامل المالي الحديث[37].

– وجود معاملة ضريبية للتشجيع للتجارة الالكترونية مقارنة بالطرق التقليدية للتجارة[38].

. الجانب القانوني:

– نقض في الاعتمادية والأمان والمعايير والبروتوكولات الأمن والخصوصية، فهذه الأمور مهمة جدا في علاقة الشركة بالمستهلك خصوصا في ميدان الآمن والأمان و التي يظن الكثير من الناس بأنها منبعه 100 % والكثير من الناس تحجم عن المشاركة في التجارة الالكترونية بدواعي الخواص من الكشف عن خصوصياتهم[39].

. انعدام الثقة ومقاومة المستخدم بعض من الزبائن لا تق بالباعة المجهولين الذي لا يرونهم ولا يثقون بالمعاملات غير مباشرة أب عبر وسطاء الكثيرون.

– الكثير من الأمور القانونية لم يتم حسمها بعد في التجارة الالكترونية وذلك راجع لغياب قانون خاص بالتجارة الالكترونية.

3. تحديات التجارة الالكترونية : إن تحديات التجارة الالكترونية تفوق الأهمية والأهداف والتي أنشأت لأجلها، لأنها تعتبر آلية من آليات تحقيق عالمية اقتصادية الدول، ولهذه ألسباب يجب على هذه الآليات الجديدة أن تتجاوز كل العراقيل والحواجز التي يمكن أن تعرقل نشاطها وتأثر على تطور أساسها، خاصة في حقل البحوث والتجارب، ورغم ما حققتها التجارة الالكترونية

من نجاح إلا أنها لا زالت خاضعة لبعض الجوانب تتعلق أساس بالجانب التشريعي والأمني وسرية المعلومات ويمكن تلخيص أهم هذه التحديات فيما يلي:

. **التوفيق بين الضبط والأمن والفعالية** : يجب تنظيم التجارة الالكترونية بما يحقق مصالح الجميع قانونيا، من دون انتهاك مصلحة طرف على الطرف الآخر، كما ينبغي عدم الإفراط في ضبطها إذ أن التشديد في الضوابط الذي يؤدي إلى تأخير نموها، ومن أجل هذا يجب القيام بالبحث عن التدابير اللازمة لتعزيز الثقة الأساسية في التعاملات عبر الانترنيت.

. **تحديث القوانين**: إن القوانين التجارية المطبقة في الأسواق التقليدية، لا يكمن أن تلبي حاجات التجارة الالكترونية، والاستخدام المتسع للكمبيوتر وتكنولوجيا الاتصال، في الاتجار بالسلع والخدمات والمعلومات. فبحلول سنة 2003 كان توقع الخبراء أن الانترنيت ستنافس الإذاعات باعتبارها الوسيلة الثالثة الأكبر لسوق الإعلانات حتى تتخطى التلفزيون والمجلات ومن المتوقع أن يرتفع سوق التنافس في هذا المجال في السنوات القليلة القادمة.

إن النينة القانونية المالية الضابطة التي نشأت منن قبل لحماية المستهلكين والبائعين والمجتمع، عموما صارت الآن غير مناسبة للتكنولوجية الناشئة، فعندما تجري الصفقات بوسائل الكترونية عبر شبكات الاتصال لا بصورة شخصية تكون هناك ريبة مورثة لدى كل طرف من الصفقة في هوية الطرف الآخر، كما بشأن طبيعة السلعة المباعة أو المشترية وقى ذلك يصعب على كل من الطرفين، أن يعرف ما إذا كانت سجلات المعاملة دقيقة وكاملة والنتيجة هي رالريبة واحتمال حدوث نزاع بين الطرفين.

أدى الجانب القانوني للتجارة الالكترونية على نشوء مدرستين فكريتين ترى إحداهما أنه ينبغي حماية هذه التجارة من الضبط متذرعة بأن غياب التدخل الحكومي أفضى إلى ازدهارها.

وإن الضبط الحكومي القياسي سيؤدي إلى عرقلة بنيتها التحتية المتنامية ويحرم المواطنين من فوائدها، وأنه ينبغي استثناء التجارة الالكترونية من الضرائب، وفي المقابل ترى المدرسة الأخرى أن القوانين التي تحكم التجارة التقليدية تطورت ويمكن تطبيقها على التجارة الالكترونية أيضا، وهم يحذرون من مخاطر وضع قوانين مختلفة لأشكال مختلفة التجارة.

أدت الرغبة في المحافظة على أمن المعلومات الالكترونية على جدال بشأن استعمال التشفير، فالأفراد الذين يلتزمون القوانين يستعملون التشفير لتعزيز الأمن ، لكن المجرمين يستطيعون استعماله للتهرب من الأجهزة الأمنية.

. **قضية السرية الشخصية** : هناك دعوة لوضع تشريعات لدى بطاقات الائتمان والبنوك والمتاجر وغيرها في استعمال المعلومات الشخصية وتقاسمها، فالبائعون في السوق الالكترونية يستطيعون جمع معلومات هائلة بشأن عملائهم وتقضي قضية حماية السرية إلى مأزق مزعج لأنها تناقض الوقاية من التزوير والمبيعات المفيدة والسياسات الضريبية، فهذه الأهداف الأخيرة لا يمكن تحقيقها إلا إذا كانت تفاصيل المعاملات علنية، ويستحيل إذا كانت سرية، من جهة أخرى عند

تطبيق السياسات التقليدية المتصلة بالسرية الشخصية في التجارة الالكترونية تنشئ حاجة إلى تحقيق قدرات أخرى من أجل التعامل مع أهداف أخرى مثل إمكانية استرجاع الوثائق الشخصية الموثوق فيها.

ففي هذا المجال رأت منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية، فيما يخص التجار والمشترين أن الثقة في الانترنيت هي الأساس الجوهري لهذه التجارة والثقة تقوم أساسا عبر العلاقات بين أطراف المعاملات التجارية والاعتياد على التدابير الفنية والآليات ذات الصلة.

وبتوقف تطويل أنواع جديدة من الأنشطة التجارية في البيئة الالكترونية، على طمأنة العملاء والمؤسسات على أن استعمال الانترنيت، مأمون وجدير بالثقة وأن المعاملات مثل، المصادر والفواتير وهويات الأطراف المشاركة، وفوق ذلك يكون المشترون مهتمين بالضبط جمع المعلومات الشخصية عنهم واستعمالها وبأن يتمتعون بآليات ملائمة لحماية أنفسهم قانونيا في حالة وقوع مالا يرغبون فيه[40].

مما سلف ذكره استطعنا أن نبسط مفهوم التجارة الالكترونية التي ورغم اختلاف آراء الباحثين حول إيجاد مفهوم وتعريف دقيق إلا أننا وبواسطة المراجع التي انتقينا منها معظم المفاهيم الموجودة في فصلنا هذا والذي وصلنا من خلاله إلى تعريف دقيق بسيط للتجارة الالكترونية وذلك رغم حداثتها نتيجة مضمونها الذي لا يختلف كثيرا عن التجارة التقليدية إلا من حيث التقنيات المتبعة.

هذا النوع الجديدة من التجارة الذي فتح مجالا واسعا استطاع أن يجلب إليه اهتمام كل فئات المجتمع للاستفادة من الخدمات الذي يعرضها وللخصائص التي تميزه عن مجال التجارة التقليدية في زمن يلعب فيه الجانب التقني والمعلوماتية دورا كبيرا.

ورغم هذا غلا أن هناك عدة حواجز تعتري هذا النوع الجديد من التجارة والذي وافقته وقابلته تحديات كبيرة تمكن أن تخوض المعارك ضد ما يسمى اليوم بالأمية المعلوماتية.

. **الهوامش**:

1. إبراهيم المنجي " عقد نقل التكنولوجيا " الطبعة الأولى 2002 دار المنشأة المعارف الإسكندرية ص 269.
2. بهاء شاهين شبكة الآنترنت " الطبعة الثانية 1996 دار المنشاة المعارف الإسكندرية ص 10.
3. إبراهيم المنجي " عقد نقل التكنولوجيا " الطبعة الأولى 2002 ، منشأة المعارف الإسكندرية ص 263.
4. المعجم الوجيز مجمع اللغة العربية، طبعة وزارة التربية والتعليم سنة 1994 ص 72
5. المعجم الوجيز مجمع اللغة العربية، نفس المرجع ص 23.
6. أيمن المصطفى " دعوى مكافحة الإغراق والدعم الدولي والزيادة غير المبررة في الواردات " الطبعة الأولى 2000 بند 41 ص 111.
7. الأستاذ محمد أحمد أبو القاسم " التسويق عبر الانترنت " الناشر دار الأمين سنة 1998 ص 17.
8. نادر خضرة: مجلة المعلوماتية العدد 94 سنة 2000 ص 70.
9. محمدي عبد الرحمان، جاودو إدريس، " التجارة الالكترونية عبر الانترنت " مذكرة ليسانس كلية العلوم الاقتصادية وعلوم التسيير، جامعة الجزائر سنة 200 . ص53 .

10. Le Commerce électrique comme une activité qui englobe toutes les relation électroniques en rapport avec l'activité commercial dont les relations entre l'entreprises et entreprises et l'administration ainsi que les relations entre l'entreprise et le consommateur , sans oublier les étanches de l'information concernant les produit

financiers et juridique , et cela en utilisant les réseaux : téléphone , télévision minitel , internet.
Voir : Dr IBRAHIM BAKHTI, « le Commerce électronique concept et stratégie dans l'entreprise », office national de la publication universitaire.

11. أنور عمار " الإدارة العامة للتنقية المصرفية " مقال وارد في مجلة الأسواق العدد 93 سنة 2003.

12. أنور عمار "الإدارة العامة للتقنية المصرفية " مرجع سبق ذكره.

13. د.عادل رمضان الأبيوكي " الأهرام الاقتصادي " العدد 99/09 في 1999/09/13 مستشار القانوني بوزارة التجارة البحرين ص 50.

15.14. د . عادل رمضان الأبيوكي المرجع السابق ص 51.

16. د. عادل رمضان الأبيوكي، المرجع السابق ص 52

17. إبراهيم المنجي، مرجع سبق ذكره ص 263.

18." أنور عمار " مرجع سبق ذكره ص 4.

19. مقال المحامي أنظر " يونس عرب " تحت عنوان " التجارة الإلكترونية " مجلة المعلوماتي "الحاسوب و التقنيات " العدد 93 صيف 2000 ، مطبعة مركز المعلومات القومي دمشق – حلب صفحة 58–59 .

20. EDI : échange de données électronique /
21. F.T.P : file transport protocole, l'un des protocoles de transfert standard de fichier sur Internet, MICRO HEBDO N° 164 Juin 2001 , Page

22. م . أكرم عريضة: مجلة المعلوماتي، العدد 93 صيف 2000 ، ص 187.

23. entra net , C'est un réseau privé d'une entreprise, bati sur le même principes qu'Internet , mais l'extra net, est ouvert à des utilisateurs extérieurs à celle (client ou fournisseur).

24. د. عبد القادر فتوح، طبيب الانترنيت ، الرياض . http : // WWW . Raidnet . Com

25. Voir : marc long lois, Stephane Gasch, « le commerce électronique » , B to B L'EDI à Internet . du nord. Paris 1991, P 1.
26. marc long lois, Stéphane Gasch , OP. Cit PL
27. www. Sheikn mohamed. Com / 2001
28. benjamin faraggi, « commerce électronique et moyen de paiement » , INC Octobre 99 P 28.
29. http : // www. C4arab. Com / showac. Php ? acid = 122
30. http : // www. C4arab. Com / showac. Php ? acid = 123
31. http : // www. C4arab. Com / showac. Php ? acid = 122

32. مجلة المعلوماتي " الحاسوب والتقنيات " السنة التاسعة العدد 93 ، صيف 2000 ص 62 المقالة من إعداد يونس عرب .

33. مجلة المعلوماتية " الحاسوب والتقنيات " السنة التاسعة العدد 93 ، صيف 2000 ص 93 المقالة من إعداد يونس عرب.

34. http : // www. C4arab. Com / showac. Php ? acid = 124
35. http : // www. C4arab. Com / showac. Php ? acid = 124
- http : // www. C4arab. Com / showac. Php ? acid = 122
- http : // www. C4arab. Com / showac. Php ? acid = 124
- http : // www. C4arab. Com / showac. Php ? acid = 122
36. http : // www. C4arab. Com / showac. Php ? acid = 124

37. http : // www. C4arab. Com / showac. Php ? acid = 122
38. http : // www. C4arab. Com / showac. Php ? acid = 124
39. http : // www. C4arab. Com / showac. Php ? acid = 122
40. مزغيش جمال " الانترنيت والتجارة الالكترونية " مذكرة لنيل شهادة الماجستير .2001.

مراحل تطور القصة الجزائرية القصيرة

د/ مصطفى فاسي
قسم اللغة العربية
جامعة الجزائر-2-

مقدمة:

بالرغم من التجربة القصيرة -زمنيا- التي مرت بها القصة الجزائرية منذ نشأتها إلى الآن، فإنها حققت بدون شك من حيث النوعية خطوات هامة نحو النضج الفني واكتمال هذه التجربة.

فمن المعروف عن القصة الجزائرية الفنية أنها بدأت متأخرة، بمقارنة بدايتها مع تاريخ بداية القصة الفنية في بعض البلاد العربية الأخرى، وخاصة منها المشرقية التي بدأت فيها النهضة الثقافية والأدبية في وقت مبكر.

وليس من الضروري هنا بطبيعة الحال الخوض في مناقشة الأسباب التي أدت إلى هذا التأخر الثقافي والأدبي الذي كانت تعاني منه الجزائر خلال المرحلة الاستعمارية المظلمة كلها، فنحن نعثر على هذه الأسباب مفصلة في كثير من المراجع التي درست هذه المرحلة التاريخية [1].

ولكن هذا لا يمنعنا من القول بأن السبب الرئيسي لهذا التأخر هو الضعف الثقافي بصفة عامة الذي كانت تعيشه الجزائر في هذه المرحلة بسبب انقطاعها عن المنابع الحية للثقافة العربية الجادة والمتجددة في المشرق العربي وضع العزلة هذا الذي كانت تعيشه الجزائر إذن هو الذي جعل الأدب فيها يظل أدبا محافظا تقليديا في عمومه، حتى حوالي القرن العشرين، وربما يمكننا في مجال الشعر استثناء بعض الشعراء الذين حاولوا انتهاج النهج الرومانسي أو الثوري مثل عمر بن قدور ومفدي زكريا والربيع بوشامة، وغيرهم...

أما القصة، وهي هذا الفن الأدبي الجديد، لا بالنسبة إلى الأدب الجزائري فقط، ولكن كذلك بالنسبة إلى الأدب العربي الحديث في عمومه، فإنها لم تظهر في واقع الأمر بصفتها شكلا أدبيا فنيا يفرض وجوده إلا ابتداء من بعض محاولات الأديب المعروف أحمد رضا حوحو الذي بدأ يكتب خلال الثلاثينيات من القرن، مع العلم أن هذا الأديب كان يتمتع بموهبة غنية، وحقيقية في مجال الأدب، وقد كتب في القصة [2]، كما كتب محاولة روائية ومجموعة من المسرحيات بالعربية الفصحى، إضافة إلى نشاطه الكبير في مجال الصحافة والثقافة بصفة عامة.

ومهما قيل عن الجانب الفني، أو المستوى الذي بلغته قصص أحمد رضا حوحو في مقارنتها، بالمحاولات السابقة. والتي كانت لا تزيد عن كونها (مقالات قصصية)، أو (صورا قصصية) تتحدث في عمومها في مجال الإصلاح [3]، فإنه من المتفق عليه أن هذا الأديب وبسبب اطلاعه الجيد على النماذج القصصية في المشرق العربي – وقد عاش فترة هامة من حياته في السعودية– وكذلك بسبب اطلاعه على نماذج هامة من القصة الغربية، وخاصة منها الفرنسية مع الإشارة إلى أنه كان يحسن الفرنسية التي ترجم منها بعض النصوص، وأعاد كتابة بعضها الآخر في شكل قصة[4]، وكذلك بسبب موهبته وحسه الأدبي القوي، فمهما قيل عن المستوى الذي وصلت إليه قصص هذا الأديب، فإنه من الواضح – وهذا انطلاقا من النصوص التي تركها من جهة، واعتبارا من جهة أخرى للأسباب الآنفة الذكر– أن هذا الأديب قد خطا بالقصة الجزائرية القصيرة نحو النضج والاكتمال الفني، فحتى إذا كنا –مازلنا– نعثر في بعض قصصه على بعض اللمسات التي تقربها من الصور القصصية، كاستخدام شخصية الراوي بكثرة، أو اللجوء إلى استخدام المحاورات المطولة في بعض الأحيان، إلى غير ذلك من مميزات القصة عنده. فإن هذا لا يؤثر كثيرا في المستوى الفني لهذه القصص، وذلك بسبب الموهبة الأدبية المتميزة والرؤية العميقة الخاصة لأحمد رضا حوحو.

مثل الأديب أحمد رضا حوحو مرحلته الغنية بالأحداث بكل جدارة، وعندما استشهد سنة 1956 كان هناك جيل آخر من الأدباء الشباب قد بدأ يظهر، ولا شك أن ما يلفت الانتباه بالنسبة إلى هذا الجيل أنه يتكون من مجموعة من الأفراد كانوا يعيشون آنذاك خارج الوطن قصد مواصلة الدراسة في بعض البلاد العربية التي من بينها: تونس وليبيا ومصر، الخ ..

لاشك أن فرص الإطلاع على الأدب العربي، وكذلك على الأدب المترجم إلى العربية، وخاصة عبر المجلات الأدبية، والجرائد، قد كانت في هذه البلاد، وفي مرحلة الخمسينيات أفضل منها بكثير في الجزائر في هذه المرحلة نفسها، الأمر الذي أتاح لمجموعة من الطلبة المهتمين والموهوبين في مجال الأدب الإطلاع والاستفادة قبل أن يتجهوا بعد ذلك إلى ممارسة الإبداع، وخاصة في مجال الشعر والقصة.

ونحن عندما نتصفح الصفحات الثقافية والأدبية في الجرائد والمجلات التي كانت تصدر في هذه المرحلة، نعثر على مجموعة هامة من أسماء الأدباء الجزائريين الشباب الذين بدأ بعضهم منذ حوالي سنة 1954/ 1955 يخطون طريقهم في مجال الإبداع، كما ظهرت أسماء أخرى في السنوات التالية. ونذكر من بين هؤلاء في مجال القصة: أبو العيد دودو، عبد الله ركيبي، عبد الحميد بن هدوقة، الطاهر وطار، عثمان سعدي، السعدي حكار، الجنيدي خليفة، الخ...

ومن الواضح بالنسبة إلى هؤلاء أن جميع الأسباب قد صارت متوفرة لكي تجعل منهم، أو من بعضهم على الأقل أولئك الحاملين بجدارة للواء القصة القصيرة في الجزائر، ومن ثم العمل للوصول بهذا الفن الأدبي إلى بلوغ مستويات أخرى أكثر تطورا وأكثر عمقا.

فبالإضافة إلى ما ذكرناه سابقا من وجود فرص الإطلاع على النماذج المختلفة للنصوص الأدبية العربية والغربية، ومنها القصة، فإن أصحاب هذه الأسماء المذكورة كانوا موجودين في هذه البلاد الشقيقة قصد مواصلة الدراسة في مستويات أعلى. الأمر الذي لم يكن متاحا لهم في بلدهم الجزائر. ثم إن هنالك أمرا آخر كانت له أهميته الكبيرة والأساسية في الاتجاه بالقصة لدى هؤلاء وغيرهم نحو جديتها، وتحديد غايتها، وهو قيام الثورة التحريرية الكبرى. وبالرغم من وجود بعض الكتابات لبعض هؤلاء الأدباء خارج إطار الثورة وأحداثها إلا أن هذه الثورة هي التي استقطبت في واقع الأمر معظم كتاباتهم.

كانت الثورة إذن أكبر من أن لا يلتفت إليها أديب جزائري، سواء داخل الوطن أم خارجه. مع الفارق أن الموجود خارج الوطن قد أتيحت له ظروف النشر أكثر من غيره.

استقطبت الثورة اهتمام الأدباء وشدتهم إلى موضوعها بشكل قوي وجعلتهم يعيشون أحداثها الغنية والمتنوعة، المؤلمة منها والمفرحة، فكتبوا عن بطولات مختلف أفراد الشعب الجزائري، صوروا نضاله واستشهاد أبطاله من شباب وشيوخ ونساء وأطفال. كما صوروا الانتصارات الباهرة التي حققها هذا الشعب، وصوروا بطش الاستعمار بمختلف أنواع الأسلحة التي استخدمها ومختلف وسائل الدمار لديه.

وعلى العموم، وبالرغم مما يمكن أن يلاحظ على قصص الثورة الوطنية هذه، أو على بعضها من بعض المبالغة أحيانا – خاصة في تصوير البطولات والانتصارات الخارقة التي تصف بها المجاهدين وإضفاء نوع من القداسة تصل أحيانا حد الملائكية على شخصياتهم– بالرغم من ذلك، فإن "قصة الثورة" هذه هي التي ربطت أكثر من أي وقت سابق الكاتب الجزائري بواقعه، ومن

ثم يمكن القول إن هذه القصة التي خطت خطوات هامة نحو النضوج الفني باتجاهها نحو الواقعية، متخلية بذلك عن تلك المحاولات القصصية البسيطة في معظمها التي ظلت زمانا تراوح مكانها في إطار المواضيع الإصلاحية والاجتماعية والتي لم تبرز لنا كتابا قصصيين في المستوى المطلوب عدا أحمد رضا حوحو.

لقد كان أدباء جيل الثورة واعين بالرسالة التي يؤدونها من خلال اختيارهم لكتابة القصة مجالا للنضال، ومن ثم راحوا يعملون على تحسين وسائلهم وشحذ أدواتهم الفنية. هذا مع الإشارة إلى وجود – بطبيعة الحال– تفاوت واضح في المستوى الفني لقصص هؤلاء بين كاتب وآخر. وكذلك في المستوى الفني بين قصة وأخرى لدى الكاتب الواحد، وهذا أمر طبيعي، مع العلم أن هناك من كتاب هذا الجيل من خصص جميع قصصه لموضوع الثورة التحريرية[5].

لقد سمحت الظروف التي أتيحت لهؤلاء من جيل الثورة التحريرية بتعميق طرق كتابة القصة القصيرة إلى حد لا بأس به، وباستخدام لغة وأساليب لم تكن لتتاح لكتاب الجيل السابق، ونحن لذلك نعثر من بين القصص التي ترجع إلى هذه المرحلة على نماذج قصصية توفرت فيها العناصر الفنية إلى حد بعيد، كتكثيف حدث القصة في زمن محدد، والرسم الجيد للمكان وتصوير الشخصية، واستخدام المنولوج أحيانا، واللغة القصصية المنتقاة بشكل جيد، الخ...

وعلى العموم فقد تخلى كثير من الكتاب على السرد المطول الممل الذي يستغرق زمنا طويلا، وكذلك تدخل الكاتب باستمرار كشخصية من ضمن شخصيات القصة، إضافة إلى تلك الحوارات المطولة التي كان يجريها الكتاب بين شخصيات يستخدمونها صدفة لتمثل الآراء التي يريدون الإدلاء بها، ولكن دون أي تعمق في تصوير هذه الشخصيات، أو تقديم حركتها الداخلية، أو أعماقها. أي أن هؤلاء الكتاب تخلوا بصفة عامة عن تلك الطرق والأساليب التي ظلت تسيطر على "المقالة القصصية" و"الصورة القصصية" لمدة طويلة نسبيا، وهذا –طبعا– لا ينفي تواصل تواجد "المقال القصصي"، وخاصة "الصورة القصصية" حتى مع وجود القصة القصيرة في شكلها الفني، أثناء ثورة التحرير وحتى بعدها بقليل[6].

وتجدر الإشارة بعد هذا إلى أن التنوع لم يمس القصة في جانبها الفني فقط، ولكنه امتد أيضا إلى مواضيعها، فكون موضوع الثورة التحريرية في هذه المرحلة هو المسيطر لا ينفي تطرق الكتاب للمواضيع الأخرى المختلفة التي تمس المجتمع الجزائري في جميع جوانبه كمواضيع الحب والزواج، والهجرة والاغتراب والفقر.

. <u>ركود مرحلة ما بعد الاستقلال</u> : يتفق جميع الدارسين والمتتبعين لتاريخ القصة الجزائرية القصيرة وتطورها على أن فترة ما بعد الاستقلال حتى نهاية عقد الستينيات كانت فترة أقرب إلى الجمود في مجال القصة.

فنحن عندما نعود إلى تتبع النماذج القصصية التي نشرت في هذه الفترة لا نعثر منها إلا على عدد قليل، والسبب يرجع – في نظرنا– إلى مجموعة من العوامل يأتي على رأسها الانبهار

بمرحلة جديدة صارت تعيشها الجزائر هي مرحلة الاستقلال، بما فيها من تغير جذري في الأوضاع والمشاعر والاهتمامات والمشاغل المختلفة، وبما فيها من ظهور وضع اجتماعي جديد يحتاج – بدون شك– إلى فترة زمنية كافية، وإلى وعي آخر جديد لتعمق فهمه، والعمل للكتابة عنه، وهذا ما لم يكن متوفرا لدى كثير من كتاب مرحلة الثورة التحريرية، هؤلاء الذين كانوا يكتبون في موضوع محدد واضح هو موضوع الحرب ضد الاستعمار وأعوانه الخونة، والإشادة بالمجاهدين وخصالهم وأفعالهم، فما الذي يكتبونه بعد الانتصار على ذلك العدو المحدد الواضح، ومجيء الاستقلال؟

وبهذا توقف عن كتابة القصة مجموعة من الكتاب مباشرة مع الاستقلال معتبرين أن رسالتهم في كتابة القصة قد أدت دورها وانتهت، وربما هناك من توقف اضطرارا بسبب مهام سياسية أو مشاغل إدارية مختلفة، إضافة إلى وجود مجموعة اتجهت إلى أعمال البحث والتدريس أو الاشتغال في سلك التعليم بصفة عامة.

والملاحظ أن الاختلاف في هذا الأمر كان واضحا بين الكتاب، فقد وجد بينهم من توقف تماما بعد الاستقلال عن كتابة القصة، ووجد من كتب قصصا قليلة جدا، كما وجد كتاب قليلون واصلوا الكتابة بشكل جدي، ويأتي على رأس هؤلاء عبد الحميد هدوقة وأبو العيد دودو والطاهر وطار وزهور ونيسي، وإلى حد ما عثمان سعدي. ونحن نجد أن هؤلاء وخاصة وطار ودودو، كانوا في مرحلة ما بعد الاستقلال أيضا أكثر تفاعلا مع الواقع، وأكثر فهما لتناقضاته التي كانت من إفرازات مشاكل المرحلة. كالبيروقراطية، وغموض الرؤية والفقر والجهل والتقاعس عن أداء الواجب وغير ذلك من مخلفات المرحلة الاستعمارية الطويلة[7].

لقد عاد هؤلاء الكتاب إذن إلى الواقع يدرسونه ويحللونه، فلاحظوا أن هذا الواقع لم يكن بتلك الصورة التي كانوا قبل الاستقلال يحلمون بها ويتمنونها، صورة الجزائر المستقبلية التي قدمت كل تلك التضحيات المعروفة لأجل تحقيق مستقبل أفضل. لقد أصابت خيبة الأمل إذن هؤلاء الكتاب عندما لاحظوا وجود عيوب لا تحصى في مجتمعهم، مما جعلهم يتبعون في قصصهم هذه العيوب ويصورونها، ومما جعل القصص التي يكتبونها تنضوي تحت اتجاه الواقعية الانتقادية أكثر من انضوائها تحت أي اتجاه آخر.

ولاشك أن القصص الأولى المكتوبة بعد الاستقلال مباشرة التي تقع في هذا الاتجاه هي تلك التي نعثر عليها لدى الطاهر وطار في مجموعته "الطعنات" والتي تصور من بين ما تصور ذلك الجو الراكد لما بعد الاستقلال كما تصور جو الفقر والمعاناة لدى فئة كبيرة من الشعب الجزائري، إضافة إلى التناقضات غير المعقولة التي تتمثل في معاناة المجاهدين، وأرامل الشهداء وأبنائهم، بينما يتمتع بخيرات الاستقلال وبالامتيازات أولئك الذين كانوا بالأمس خونة متعاونين مع الاستعمار، ومثل هذا نجده أيضا في بعض قصص أبي العيد دودو، وعبد الحميد بن هدوقة، وغيرهما.

ومما لاشك فيه –بالإضافة إلى ما سبق– أن الفراغ السياسي، والفراغ الإداري، وضعف التعليم، وقلة المتعلمين، وضعف وسائل الثقافة بمختلف أنواعها، إضافة إلى وجود الإدارة الجزائرية الناشئة أمام مهام عويصة وكبيرة، تتمثل في ضرورة بناء أجهزة الدولة من جهة، ومواجهة متطلبات المجتمع الكبيرة والمختلفة من جهة أخرى، ثم ضعف أجهزة الإدارة نفسها وبساطة تجربة رجالها.
مما لاشك فيه أن كل هذا وغيره جعل الجانب الثقافي في العشرية الأولى لما بعد الاستقلال يكاد يكون مهملا مما أثر في مسار الأدب ومنه القصة.

. **جيل السبعينيات**: مهما كان الاختلاف حول التسمية التي يجب أن تطلق على هذه المجموعة من الكتاب القصصيين ومن الشعراء الذين ظهروا مع بدايات السبعينيات من القرن العشرين، فإن التسمية الغالبة، والتي فرضت نفسها بعد انتشارها في الأوساط الأدبية والثقافية الجزائرية هي تسمية "جيل السبعينيات".

فقد تميز النصف الأول من السبعينيات خاصة بظهور مجموعة هامة من الأسماء الجديدة الشابة في مجالي القصة والقصيدة الشعرية، يمكن أن تذكر من بينها في مجال القصة على سبيل المثال لا الحصر الأسماء التالية: أحمد منور، بقطاش مرزاق، مصطفى فاسي، بشير خلف، جروة علاوة وهبي، عبد العزيز بوشفيرات، محمد الصالح حرز الله، مصطفى نطور، علاوة بوجادي، الأعرج واسيني، عمار بلحسن، أمين الزاوي، الأدرع الشريف، عبد الحميد عبدوس، عبد الحميد بورايو، جميلة زينر، محمد مفلاج، الهاشمي سعيداني، محمد مرتاض، عمر بن قينة، عمار ريزلي، محمد زتيلي، إدريس بوذيبة، وإن كان هذان الأخيران شاعرين أكثر منهما قاصين.

ويمكن أن نعثر في هذه الفترة نفسها على قريب من هذا العدد في مجال الشعر، مع العلم أن كل قاص من هؤلاء نشر على الأقل مجموعة قصصية واحدة، ومنهم من نشر عدة مجموعات.

فما هي الأسباب التي أدت إلى ظهور هذه الموجة من الأدباء في هذه الفترة المحددة بالذات؟

لاشك أن هذه الأسباب تتمثل فيما سنعرضه بإيجاز كما يلي:

1– المستوى الثقافي والأدبي الذي صار يتمتع به كثير من شباب جيل الاستقلال الذين أتيحت لهم الفرصة كي يتابعوا تعلمهم بفضل الاستقلال الذي أتاح لهم ما لم يكن متاحا للأجيال السابقة في هذا المضمار.

فديموقراطية التعليم فتحت الباب واسعا لهؤلاء الذين كانوا عند فجر الاستقلال أطفالا تتراوح أعمارهم تقريبا ما بين الخمس سنوات والثماني عشرة سنة، وكما توفرت لهؤلاء بفضل استقلال البلاد فرصة التعلم في المدارس الحكومية، فكذلك توفرت لهم فرصة الإطلاع على المجالات المختلفة للأدب والثقافة، ومن بينها القصة، وذلك عن طريق الإطلاع على ما كان ينشر في الجزائر –وإن بشكل ضعيف– من كتب أدبية وثقافية، وكذلك – خاصة– على ما كانوا يقرأونه في المجالات الثقافية والأدبية القادمة من المشرق العربي، مع العلم أن تعطش هذا الجيل كان شديدا

للعلم والاطلاع والمعرفة بصفة عامة، وذلك بفضل الحماس الشديد والآمال العريضة التي كانت تسود المجتمع الجزائري في هذه المرحلة.

أتيح إذن لهذا الجيل من المعرفة والعلم ما لم يتح بالشكل نفسه للأجيال السابقة، فتمكن من الاطلاع من بين ما اطلع عليه على نماذج قصصية كثيرة ومتنوعة لكثير من الكتاب العرب، كما تمكن من الاطلاع على نماذج مترجمة كثيرة أيضا.

2- من المعروف عن مرحلة السبعينيات في الجزائر أنها استهلت بمجموعة من القرارات والمنجزات الديموقراطية الهامة، كالتأميمات المختلفة، وصدور قرار الطب المجاني، وقرار الثورة الزراعية، الخ...

هذه التأمينات والقرارات المختلفة في الطب والزراعة وغيرهما التي خلقت حركة قوية في المجتمع الجزائري، وحيوية وحماسا شديدين لدى كافة أفراد المجتمع الجزائري، مما كان له تأثيره القوي في مجالات الثقافة والأدب.

3- الانتماء الطبقي لمجموعة أدباء السبعينيات، فهؤلاء الأدباء ينتمون في غالبيتهم إلى الطبقة الواسعة البسيطة في المجتمع الجزائري الفلاحي في الريف، أو إلى الطبقة البرجوازية الصغيرة في المدن الصغيرة والكبيرة، ومن ثم وجدوا أنفسهم – وبشكل تلقائي- متحمسين لجميع تلك القرارات والمنجزات التي كانت السلطة تصدرها وتتجه بها إلى خدمة الطبقة الأكثر حرمانا في المجتمع الجزائري.

4- على الرغم من أن الثقافة مازالت في هذه المرحلة أيضا لم تتبوأ مكانتها التي تستحقها إلا أنها انتعشت مع انتعاش المجتمع في جوانبه المختلفة، وقد برز هذا الانتعاش في مجموعة من المظاهر الثقافية، مثل ظهور وتطور الصفحات الثقافية والأدبية في الجرائد اليومية والأسبوعية، وكذلك ظهور "الملاحق" كملحق الشعب الثقافي، والشعب الأسبوعي اللذين كان لهما دور بارز وهام في نشر إبداعات الشباب القصصية والشعرية في الفترة الممتدة ما بين 1972 – 1977 ودراستها، إضافة إلى نشر دراسات ومقالات كثيرة ومتنوعة في المجالات المختلفة للأدب والثقافة.

وكذلك ملحق "دنيا الأدب" الخاص بجريدة الجمهورية التي تصدر بمدينة وهران وصفحات جريدة النصر الثقافية التي تصدر بمدينة قسنطينة الخ...

ويمثل ظهور مجلة "آمال" سنة 1969 التي تبنت إبداعات الأدباء الشباب وواكبت هذه الإبداعات عبر سنوات السبعينيات حتى بدايات الثمانينيات والتي كان لها دور أساسي وبارز في تبني هذه الإبداعات والعمل على تطويرها كما تطورت هي بدورها بفضل هذه الإبداعات، يمثل حدثا بارزا في مجال ظهور المنابر الثقافية والأدبية.

كما وجدت في هذه المرحلة مجلة المجاهد الثقافي الهامة التي كان يرئس تحريرها الأستاذ والأديب الكبير أبو العيد دودو، بالإضافة إلى ما كانت تنشره مجلة "الثقافة" التي تصدرها وزارة الثقافة من قصص ودراسات، وإن كانت هذه المجلة يغلب عليها الطابع الأكاديمي.

هذا، إضافة إلى تعدد المحاضرات والندوات الثقافية والملتقيات عبر مدرجات الجامعة، وإتحاد الكتاب وفروعه عبر مدن الوطن، وفي قاعات ودور الثقافة المختلفة، وكذلك ما كانت تقدمه الإذاعة الوطنية، ومحطة التلفزة من حصص ثقافية وندوات ولقاءات مع الأدباء والمثقفين، ثم الدور الهام الذي قامت به الشركة الوطنية للنشر والتوزيع في نشر عدد هام من المجموعات القصصية والشعرية، وهو الأمر الذي سمح بمزيد من الإطلاع على التجارب المختلفة لهؤلاء الأدباء ودراستها، وقد بدأ نشر هذه الإبداعات قبل انتهاء عشرية السبعينيات بقليل، ثم تواصل مع بدايات الثمانينيات.

هذه هي أهم الأسباب والملابسات التي أدت إلى ظهور جماعة أدباء السبعينيات، وعملت على تطور أدبهم، مع الإشارة إلى أن بعض أدباء الجيل السابق ممن لم يتوقفوا عن الكتابة الإبداعية، أو لم يغيروا بعد النوع الأدبي الذي يكتبون فيه، وجدوا أنفسهم يندمجون تلقائيا في صفوف هذا الجيل الجديد، كما كان لهم دورهم أيضا بفعل عامل السن والتجربة في التوجيه والتأثير في هذه المرحلة أكثر من أي مرحلة أخرى، ومن بينهم على الخصوص: الطاهر وطار، أبو العيد دودو، عبد الحميد بن هدوقة، زهور ونيسي، الخ...

. تنوع الموضوعات لدى جيل السبعينيات: مثلما مر بنا سابقا، فإن المنجزات الهامة التي بدأت تتحقق منذ بدايات السبعينيات لصالح الفئات الواسعة من الشعب، والجانب الإعلامي القوي الذي كان يرافقها معلنا عنها ومشيدا بها، إن هذه المنجزات المتمثلة في إعلان قرار الطب المجاني، والتأميمات المختلفة، إضافة إلى إعلان قرار الثورة الزراعية، وبداية تطبيقها في الميدان بما فيها من جوانب مختلفة تمس مباشرة حياة الإنسان الجزائري البسيط في الريف كمشروع بناء الألف قرية اشتراكية الذي تحققت منه نسبة هامة.

إن هذه المنجزات جميعها، وغيرها، كان لها صداها الواسع لدى جماهير الشعب الجزائري كل بحسب موقعه والطبقة أو الفئة التي ينتمي إليها.

كما كان لها صدى في الأوساط الإعلامية والثقافية، ومن ثم الأدبية. ولذلك كان من الطبيعي أن يلتفت الأدباء الجزائريون سواء منهم الكتاب المعروفون آنذاك، كتاب الجيل السابق، أم الكتاب الشباب إلى هذه المنجزات المختلفة، وأن يتخذوها مجالا لكتاباتهم الأدبية، شعرا، وقصة، ورواية، ومسرحية.

ولابد – هنا– أن يتبادر إلى الذهن ذلك الموضوع الذي يثار عادة بين الدارسين والمهتمين بالأدب السبعيني، هذا الأدب الذي عبر أو حاول أن يعبر عن هذه المنجزات التي كانت تقودها السلطة.

فالاتهام الذي يوجهه عادة مجموعة من هؤلاء وخاصة أفراد من الجيل التالي للجيل المذكور هو أن الأدب كان دعائيا عمل أصحابه من الأدباء –بحسب رأي هؤلاء– على تبني

قرارات السلطة، ومن ثم عملوا للدعاية إلى مشاريعها، وخاصة منها مشروع الثورة الزراعية من خلال الأدب، ومن ثم يحكم هؤلاء بانحطاط، أو ضعف أدب هؤلاء الأدباء الشباب.

وللإجابة نقول: إن هذا الطرح إذا كان لا يخلو من بعض المصداقية في بعض الأحيان، فإنه ليس صحيحا دائما، وخاصة أن هذا الاتهام كثيرا ما يتبناه أدباء شباب من جيل الثمانينيات لا يملكون اطلاعا كافيا على الأدب السبعيني، لكنهم ربما يسعون قصدا إلى الانتقاص من أهمية هذا الأدب لحاجة في نفس يعقوب.

إذن ما يجب دحضه في هذا الموضوع هي تلك المبالغة في التعميم، والحكم على أدب جيل بكامله أنه أدب دعائي، وهذا لا يعني نكراننا لوجود كثير من النصوص الأدبية الضعيفة التي كتبها أدباء هذا الجيل، وذلك أولا بسبب الحماس الزائد، وثانيا بسبب التجربة القصيرة لديهم، فعندما تظهر موجة كاملة من الأدباء يعد عددهم بالعشرات في وقت قصير، فلا بد أن يوجد من بين هؤلاء الأدباء من يكتب نصوصا هي أقرب إلى الضعف منها إلى الجودة، إلا أن هذا لا ينفي من جهة أخرى وجود أدباء أثبتوا جديتهم وجدارتهم في المجال الأدبي ومنه القصة.

ثم إنه لا يصح – في نظرنا– أن نحاسب هؤلاء الأدباء على انتمائهم، أو على تبنيهم تلك المشاريع والمنجزات الديمقراطية مادامت تمس فئات واسعة من أفراد الشعب، وما دام هؤلاء الأدباء أنفسهم ينتمون إلى هذه الفئات، أو على الأقل يشعرون بانتمائهم الطبقي إليها، لقد كان هؤلاء ملتزمين إذن بهذه المواضيع التي يكتبون فيها ويحسون بها إحساسا قويا، فهم إذن عندما يكتبون عنها يعبرون في حقيقة الأمر عن أنفسهم، وعن قضاياهم ومشاكلهم، فهل يجوز لنا أن نلومهم على ذلك؟

تبقى بعد هذا ضرورة الإشارة إلى اختلاف التجربة، وطريقة الكتابة بين كاتب وآخر، وهذا يرجع كما هو معروف إلى اختلاف درجة الوعي بالواقع، والاختلاف في الرؤية، وإلى ثقافة كل أديب، الخ...

ولذلك فإننا نجد في النصوص القصصية التي ترجع إلى هذه المرحلة اختلافا واضحا بين نص وآخر، من حيث مستوى العمق، والتجربة والشكل، واللغة، الخ....

لا يجوز إذن الحكم على هذا الأدب حكما واحدا متسرعا سطحيا بأنه كان أدبا دعائيا يخدم سياسة السلطة في الميادين المختلفة، خاصة من ناحية أخرى –وهذا جانب مهم كثيرا ما يغفل عنه أصحاب هذه الآراء السطحية– إن هذا الأدب كان في عمومه أدبا إنتقاديا، فهو وإن كان ينطلق من طرح القضايا والمواضيع المختلفة التي كانت من اهتمامات الإدارة وضمن برامجها، فإن وجهة نظر الأدباء كانت في معظم الأحيان إنتقادية تركز على إبراز العيوب المختلفة في الإدارة وأجهزة الدولة ولدى الأفراد، الخ...

فالميزة الأساسية – في نظرنا– التي يمتاز بها هذا الأدب في عمومه، أنه أدب جاد، ارتكز – قبل كل شيء– على مواجهة الواقع في جوانبه المختلفة، وعمل على انتقاد سلبياته وعيوبه، إلى

درجة أننا نشعر عندما نعود إلى قراءة نصوصه بكثير من التشاؤم لدى مبدعيه، وخاصة فيما يتعلق بالهموم التي يتعرض لها المواطن العادي في حياته كهموم البطالة والفقر وصعوبة المواصلات في المدن الكبرى وقلتها، وما إلى ذلك كأزمة السكن وانحراف الشباب، الخ...

ثم هناك مواضيع أخرى أسالت كثيرا من الحبر، وكتبت فيها عشرات القصص، منها موضوع الثورة التحريرية، فبالرغم من أن هذه الثورة كان قد مر حوالي عقد من الزمن على انتهائها إلا أننا لا نكاد نجد كاتبا جزائريا واحدا من جيل كتاب السبعينيات لم يكتب فيها، ولو على الأقل قصة واحدة، وإن كنا نعثر أحيانا على عدة قصص للكاتب الواحد في هذا الموضوع، إذ هنالك مجموعة أسباب هي التي جعلت جيل السبعينيات يعود إلى الكتابة في موضوع الثورة، ويأتي على رأس هذه الأسباب ما يلي:

1- أن أفراد هذا الجيل من الأدباء عاشوا جميعهم سنوات من عمرهم أثناء الثورة، فهم لذلك يحملون في أذهانهم أحداثا وذكريات وقصصا كثيرة عنها، مع العلم أن سنوات طفولة الأديب المبدع كثيرا ما تكون المنبع المفضل إن لم يكن الرئيسي الذي يستقي منه مواضيعه، فما بالك إذا كانت هذه الطفولة تنتمي زمنيا إلى تلك الثورة بالذات.

2- إن ضخامة هذه الثورة، وعظمة أحداثها أكبر من أن تنسى بسهولة، فقد ظلت تفرض وجودها سنوات كثيرة بعد الاستقلال، ولاشك أنها سوف تظل لسنوات كثيرة، بل لزمن طويل تلهم الفنانين والأدباء وغيرهم.

3- إذا كان بعض كتاب القصة عادوا إلى تلك الثورة لتسجيل بعض الأحداث التي ظلت عالقة في أذهانهم، والتي كانت تتعلق بتصوير المعارك والبطولات والتضحيات الخ، بما فيها من تصوير للجوانب الإنسانية المختلفة فإن كتابا آخرين عادوا إليها لاستخدام أحداثها والاحتكام إليها في محاسبة واقع ما بعد الاستقلال، والعمل على انتقاده، وتعريته، ولاشك أن أغنى القصص وأكثرها عمقا هي القصص التي كتبها الكتاب المنتمون إلى هذا القسم الأخير، وذلك بسبب الحيوية التي اتسمت بها هذه القصص، أو معظمها على الأقل، عندما ربطت بين الماضي والحاضر، محاولة أن تقيم موازنة بين ماضي الثورة وحاضر الاستقلال، مع العمل على إبراز نضالات الثورة، وخيانات وانحرافات ما بعد الاستقلال، وكذلك العمل على فضح السلوكات المختلفة لدى بعض الأفراد من ممثلي المجتمع، في فئاته المختلفة وخلال الثورة والاستقلال معا[8].

كما كان من بين أهم الموضوعات التي استمالت كتاب القصة للكتابة فيها موضوع الهجرة والاغتراب، فهذا الموضوع بدوره لا نكاد نجد كاتبا جزائريا واحدا من جيل السبعينيات لم يكتب فيه، مع العلم أن مكان الهجرة بالنسبة إلى الجزائريين في هذه المرحلة هو فرنسا بالذات، ولذلك فإننا نادرا ما نجد أديبا من الأدباء الجزائريين يتحدث عن بيئة أخرى للهجرة غير البيئة الفرنسية.

والأمر لا يحتاج -بطبيعة الحال- إلى كثير من البحث والتفكير لكي نعرف لماذا خصص الأدباء الجزائريون في مختلف الفترات والمراحل كثيرا من كتاباتهم لتصوير المغترب الجزائري في

فرنسا، فالإجابة واضحة، تتمثل في ذلك الوضع الخاص الذي خلقته المرحلة الاستعمارية في الجزائر، وعمل الاستعمار الفرنسي بمختلف الطرق على إفقار الشعب الجزائري في بلاده، مما اضطر فئات كثيرة منه، وهي بالذات فئات الشباب من المنتمين إلى الطبقة الفقيرة، وخاصة الريفية منها للهجرة إلى بلد المستعمر بحثا عن لقمة العيش، وقد وصل عدد المهاجرين في السنوات الأولى للاستقلال إلى مئات الآلاف.

ومن هنا فإننا نجد أن الفئة الغالبة لأبطال القصص الخاصة بالهجرة والاغتراب هي فئة الرجال من الشباب خاصة، المنتمين إلى الطبقة البسيطة، أي أولئك الذين اضطرتهم ظروفهم المعيشية للهجرة من بلدهم المستعمر إلى البلد المستعمر. فالهجرة إذن كانت اضطرارا، سواء زمن الاستعمار، أم بعيد الاستقلال عندما وجد الشباب الجزائري نفسه، يعيش ظروفا صعبة في بلد مستقل حديثا لم يقف على رجليه بعد.

ونظرا إلى أن هذه الهجرة كانت اضطرارا، لا اختيارا، فإن نتائجها ستكون بدون شك، وفي عمومها سلبية، وهذا ما تنتهي إليه معظم قصص السبعينيات التي حاولت تقديم هذا الموضوع، فبالإضافة إلى التشوه الذي كثيرا ما يصيب الجزائري المغترب في شخصه، ولغته ونفسه، فإنه كثيرا ما ينتهي نهاية مأساوية، بموته، أو ضياعه، وإذا عاد إلى بلاده فإنه يعود في معظم الأحيان مريضا منهارا.

وبالرغم مما يؤخذ على الكتاب الذين كتبوا في هذا الموضوع من أنهم ربما بالغوا في بعض الأحيان أو كانوا متشائمين أكثر مما ينبغي في تصوير مصائر هؤلاء المغتربين، فإنهم استطاعوا بدون شك، وفي كثير من قصصهم أن يقدموا صورة جيدة وصادقة عن معاناة هؤلاء المغتربين في المجتمع الآخر الذي كثيرا ما يمارس عليهم العنصرية، مع أنه يستغل عرقهم وجهدهم إلى أقصى الحدود[9].

عالج كتاب هذا الجيل جميع الهموم والقضايا التي كانت تخص مجتمعهم، منها كما ذكرنا سابقا تلك الهموم اليومية التي يعاني منها المواطن الجزائري، خاصة البسيط، ومنها هموم وقضايا أخرى تمس هذا المجتمع من قريب أو بعيد. وقد كان من بين ما عالجوه –مثلا– العادات والتقاليد البالية، وخاصة منها تلك المتعلقة بالزواج وتحكم الآباء في مصير أبنائهم وتزويجهم بالقوة ممن يختارونهم هم لأبنائهم، أو الزواج بالأجنبيات وما يتبع ذلك من مشاكل متعددة.

والكتاب ينطلقون في بعض الأحيان في معالجة بعض القضايا والأمور من ذواتهم ومن تجربتهم الخاصة، ومن ذلك مثلا طرح موضوع علاقتهم بالمدينة، فنحن عندما نعود إلى النماذج القصصية المختلفة لهذه الفترة لنبحث فيها عن صورة المدينة، فإننا سنلاحظ أنها صورة غير محببة، أي أن هناك دائما عدم انسجام مع المدينة، إلا نادرا. وأن أبطال كثير من القصص، وهم يمثلون الكتاب أنفسهم، يصورون بصفتهم غرباء في المدينة، لا يجدون فيها راحتهم النفسية، ولا استقرارهم، بل إنهم كثيرا ما يصورون بصفتهم مشردين لا يجدون فيها حتى مكانا يأويهم، ثم إن

الكتاب كثيرا ما يجرون على ألسنة شخصياتهم وأبطالهم مقارنة بين طبيعة المدينة وطبيعة الريف، وفي هذه الحال يتنصرون دائما لصورة الريف التي يقدمونها بصفتها تمثل النقاء والصفاء والحميمية في علاقات أهل الريف، وما إلى ذلك من الأخلاق المحببة لديهم والفاضلة، كالصدق، والكرم، والاحترام، والتقدير، الخ... وذلك في مقابل عالم المدينة الجاف الجامد القاسي الغريب الذي لا يرحم..

إن كتاب القصة كانوا عندما يكتبون في هذا الموضوع إنما يكتبون –في الواقع– عن أنفسهم في كثير من الأحيان، ويصورون جزءا من تجربتهم الخاصة، مع العلم أننا كثيرا ما نجدهم يستخدمون ضمير المتكلم في سرد قصصهم، ويجدر بنا هنا أن نشير إلى أن معظم هؤلاء الكتاب الذين حتى وإن كانوا يعيشون عند كتابة قصصهم في المدينة، ينتمون من حيث المولد، وربما النشأة وحتى عهد الشباب إلى بيئات ريفية، فهم لذلك ظلوا يعانون من عقدة المدينة لفترة هامة من حياتهم، كما ظلوا يشعرون بصدمتها، وبأنها تمثل بالنسبة إليهم عالما آخر ليس هو عالمهم على كل حال[10].

ثم إن القصة الجزائرية بعد هذا، لم تهمل القضايا الهامة في العالم، وخاصة منه العربي، ونحن نعثر على عدة قصص تتناول قضايا التحرر، وغيره في البلاد العربية، مع الإشارة إلى أن الحديث في القصة الجزائرية عن مواضيع تتعلق بالبيئات العربية ومواضيع تتعلق بالبلاد العربية يرجع إلى زمن طويل، فمنذ أكثر من نصف قرن استقى أحمد رضا حوحو موضوع روايته القصيرة والرائدة "غادة أم القرى" من البيئة الحجازية، كما كتب عبد الحميد بن هدوقة بعد ذلك بسنوات مجموعة قصص تستقي موضوعها من النضال ضد الاستعمار الفرنسي في تونس الشقيقة [11]. وكتب حنفي بن عيسى قصة "عائدون" عن القضية الفلسطينية، وكذلك كتب جيلالي خلاص "عبرات العبور" عن حرب 1973، كما كتب عمار بلحسن قصة "محاكمة العنقاء" عن حصار بيروت، وبقطاش مرزاق "تهويمات في زمن الحرب" عن المواجهة العربية الإسرائيلية، وخاصة عن الجبهة السورية، وهناك قصص أخرى متعددة في هذا الموضوع.

وعلى العموم فقد تميزت قصة جيل السبعينيات في الجزائر بتعدد موضوعاتها، وتنوعها، وبجديتها إلى درجة أن كتابها الشباب كادوا ينسون همومهم ومشاكلهم الخاصة، والمواضيع التي تخصهم، كموضوع الحب، وراحوا يكتبون في الأمور والقضايا الكبرى التي تهم وطنهم بصفة عامة، كما لم ينسوا أن يتناولوا في بعض قصصهم القضايا العربية.

. **تنوع الأشكال لدى جيل السبعينيات** : بالرغم من تنوع الموضوعات التي تناولتها القصة الجزائرية بعد الاستقلال، وبالرغم من غنى هذه الموضوعات وكثرتها، فإنها ظلت تقريبا هي نفس الموضوعات التي تتردد عند كتاب هذه المرحلة، أي أننا لا نجد –مثلا– كتابا يختصون في تناول موضوعات معينة دون غيرها، فالقضايا والهموم التي تهم المجتمع الجزائري بصفة عامة، هي

القضايا والهموم المشتركة بين جميع هؤلاء الكتاب، مع بعض التفاوت في تركيز بعضهم على بعض القضايا، وتركيز آخرين على قضايا أخرى.

أما فيما يتعلق بالأشكال والأساليب وطرق التناول، فإن هناك تنوعا واضحا، ولافتا للنظر، فقد امتد هذا التنوع ما بين الأساليب التقليدية البسيطة والبدائية في القصة، والأساليب الحديثة الأكثر تطورا، والتي تحاول أن تساير النماذج القصصية العربية في طرقها وأساليبها الجديدة وربما الاستفادة أيضا من بعض طرق المعالجة لدى الكتاب الغربيين في بعض الأحيان، وهذا مرورا بتجارب متنوعة في هذا المجال.

فقد استخدم بعض الكتاب الأسلوب التقليدي السردي المعتمد على السير الأفقي المتسلسل للزمان، وعلى تتابع الأحداث وتسلسلها في اتجاه واضح يؤدي بالحدث نحو نموه وتطوره، والسير به نحو الحل النهائي لعقدة القصة.

وفي هذا الإطار نعثر على نماذج كثيرة من النصوص القصصية لدى أحمد منور وبشير خلف، والعيد بن عروس، ومصطفى فاسي، وعبد العزيز بوشفيرات وزهور ونيسي، وجميلة زنير، وعند كثير من الكتاب الآخرين.

ولاشك أن هذا الأسلوب في كتابة القصة هو الذي ساد في بداية السبعينيات وذلك تواصلا لأسلوب القصة الغالب الذي وجد لدى كتاب الجيل السابق. ولكن، ومع البدايات الأولى للسبعينيات، والبدايات الأولى لتعامل كتاب هذا الجيل مع فن القصة، فإننا نجد هؤلاء الكتاب قد بدأوا ينوعون في الأساليب، وطرق المعالجة، وذلك كما ذكرنا سابقا بفضل فرص الاطلاع التي أتيحت لهم، سواء على بعض الكتابات الجزائرية التي كانت قد بلغت مستوى هاما من التطور، ككتابات أبي العيد دودو، والطاهر وطار، وعبد الحميد بن هدوقة، أو الكتابات القصصية العربية، أو المترجمة عن اللغات الأخرى، وبذلك جعل هؤلاء الكتاب يعملون باستمرار –مع تفاوت فيما بينهم– على تجويد وسائل تعاملهم مع فن القصة، كالاهتمام باختيار اللغة القصصية المعبرة والخفيفة والمناسبة لهذا الفن، وكاستعمال المونولوج لتصوير العالم الداخلي للشخصية القصصية، والفلاش باك، لخلق مزيد من الحيوية في القصة والعمل على إغناء حدثها بمزيد من الإضافات الخفيفة والسريعة الملتقطة من هنا وهناك، وكتقسيم القصة إلى مجموعة من العناوين، قصد تجنب الأسلوب السردي المألوف، وربما الممل، وقصد خلق مزيد من الحيوية عن طريق هذا التنويع.
وربما لجأ الكاتب أحيانا إلى بناء قصته بناء رمزيا من أولها حتى آخرها، أو إلى استخدام الرمز بصفة جزئية داخل هذا البناء وإن كان استخدام الرمز في القصة الجزائرية قليلا على العموم، ربما لعدم الاقتناع بمبررات استخدامه، كما وجد أيضا من الكتاب –وإن كان ذلك في نطاق ضيق– من لجأ إلى استخدام الأسطورة [12]. والحكاية الشعبية [13]، أو القصص الشعبي العربي القديم [14]، وهناك تجارب قصصية قليلة استخدمت أيضا الخيال العلمي[15].

وعلى العموم فقد تفاوتت مستويات الكتاب في استخدامهم هذه الطرق والأساليب والوسائل، ويرجع سبب ذلك إلى تفاوت مستوى التجربة بين كاتب وآخر، ونحن حتى في هذه المرحلة التي قطعت فيها القصة الجزائرية أشواطا هامة نحو تطورها ونضوجها الفني مازلنا نجد إلى جانب النماذج القصصية الرفيعة المستوى محاولات أخرى كثيرة تتعثر في هموم اللغة، وطرق السرد، وما إلى ذلك من ظواهر النقص المختلفة.

. **الشكل القصصي التجريبي**: نسمح لأنفسنا – هنا – باستخدام هذا العنوان الذي استخدمه دارسون آخرون وإن كان الموضوع ما يزال –في نظرنا– محتاجا إلى مزيد من الدراسة والتحليل قصد الوصول إلى تحديد دقيق لهذا التيار القصصي الذي وجد في أواسط السبعينيات لدي مجموعة من الأدباء الشباب، يذكر منهم أحد الدارسين "جروة علاوة وهبي وواسيني الأعرج، ومحمد الصالح حرز الله، وعبد الحميد تابليت، والطاهر زعرور وعبد الحميد بورايو، وعمار بلحسن، ومحمد الأمين الزاوي"[16].

وإن كنا نتحفظ على مجموعة من الأسماء المذكورة أعلاه، وذلك لأن بعض أصحاب هذه الأسماء كانوا مقلين في مجال القصة بصفة عامة، وبعضهم كانوا كلاسيكيين في معظم ما كتبوه، وربما حاولوا التجربة في قصة أو قصتين، مثل جروة علاوة وهبي، وعبد الحميد بورايو.

ولاشك بعد هذا أن أهم الأسماء التي يمكن أن يدور حولها النقاش في هذه المجموعة هي أسماء كل من عمار بلحسن، والأعرج واسيني، وأمين الزاوي. فقد اتجه هؤلاء الكتاب منذ بدايتهم الأولى لتعاملهم مع فن القصة هذا الاتجاه الخاص والمختلف عن معظم الكتابات القصصية الجزائرية الأخرى، ولابد أن اتجاه هؤلاء الكتاب إلى الكتابة بهذا الشكل كان بسبب اطلاعهم على النماذج "القصصية بواسطة الدوريات الأدبية الشرقية وخصوصا هذه المجلات: مجلة الآداب ومجلة الأديب ومجلة الهلال، ومجلة الموقف الأدبي، ومجلة الأقلام" [17]. مع العلم أن الدكتور عبد الله ركيبي يشير في مقال له بعنوان " القصة الجزائرية القصيرة" إلى هؤلاء الكتاب بقوله "بعض الشبان يجرب أسلوب أو شكل الفقرات في القصة بحيث يجزئها إلى أفكار، أو أجزاء، ثم في النهاية يربط بينها بخيط ماء وربما استعان بالتاريخ، باليوم، أو بالعنوان"[18]. بينما يسمي أحد الدارسين هذا التيار بـ "ما فوق الواقع" أو "ما بعد الواقعية"[19].

وواضح أن هذه التسمية غير سليمة هنا، وإذا صحت فإنها لا يصح أن تطلق إلا على نماذج قصصية قليلة جدا كتبت في هذه المرحلة. ويرجع شريبط أحمد شريبط البدايات الأولى لهذا التيار إلى "بعض تجارب الطاهر وطار وعبد الحميد بن هدوقة في مرحلة الستينيات" [20]. وهو في ذلك يخالف رأي إبراهيم عباس الذي يرجعه إلى نهاية السبعينيات

ونحن نميل إلى تأييد رأي إبراهيم عباس، وإن كنا نرى أن هذه التجارب بدأت –كما مر بنا سابقا– في حوالي منتصف عقد السبعينيات لا في نهايته، وهذا اعتمادا على تواريخ نشر قصص

هؤلاء، وخاصة منهم: عمار بلحسن، والأعرج واسيني، والزاوي أمين، وإن كان هذا النشر اقتصر في البداية على الجرائد والمجلات.

وأما تجارب الطاهر وطار وابن هدوقة التي تعود إلى الستينيات كما ذكر أحمد شريبط فإنها تختلف كثيرا عن تجارب الأدباء الثلاثة المذكورين أعلاه "وتتميز هذه التجربة القصصية التي لا تزال بعض آثارها تظهر من حين لآخر في بعض كتابات الجيل الجديد الذي بدأ يبرز منذ مطلع الثمانينيات، وهي تتصف بثوريتها على الشكل الكلاسيكي للقصة القصيرة، واقترابها من فنون تعبيرية أخرى مثل الشعر الذي تحاكي لغته، وفن السينما الذي تحاكي مقاطعه والفن الدرامي الذي تحاكي مشاهده"[21].

وقد حاول إبراهيم عباس أن يجد تعليلا لاتجاه هؤلاء الكتاب هذه الوجهة في الكتابة في قوله "جاء تكنيك هذه القصص متأثرا بما يسود هذا العصر من اضطراب وتوتر من جراء الحروب المندلعة في شتى بقاع المعمورة، ومن جراء المخاوف التي سكنت قلوب البشر من الأسلحة المدمرة التي أصبح التسابق إلى امتلاكها يشكل أكبر الهواجس، وكان لهذا التوتر النفسي أثره البارز في الشكل المعماري للقصة الجديدة"[22].

ونحن وإن كنا نرى صحة هذا التعليل، إلا أنه يظل في نظرنا غير كاف، إذ هناك أيضا الجانب الاجتماعي، بما يسود المجتمع من هموم ومشاكل وتناقضات متعددة، ثم نحن نجد لدى هؤلاء خاصة عنصر الجرأة في تناول مواضيع ربما لم يجرؤ كتاب آخرون على تناولها، أو لم يتناولوها بنفس الجرأة والصراحة التي تناولها بها هؤلاء كموضوع الحب والمرأة والجنس، الخ...

الأمر يعود إذن إلى تجربة كل واحد من هؤلاء الكتاب، وإلى قناعاته الخاصة، وطبيعة وعيه وثقافته ونظرته إلى المجتمع، الخ...

وعلى العموم فإننا نعتقد مع شريبط أحمد "أن هذه المظاهر الجمالية الجديدة لا تزال في حاجة إلى دراسة نقدية عميقة تشمل نماذج هذه التجربة القصصية" [23]. وسنحاول تقديم ما بدا لنا من ملاحظات وآراء في هذا الموضوع بعد قراءتنا لأهم الكتابات القصصية التي نرى أنها أفضل ما يمثل هذا التيار، وهي كتابات كل من عمار بلحسن، والأعرج واسيني، وأمين الزاوي[24].

أول ملاحظة تتعلق بقصص هؤلاء هي تلك الخاصة بشخصيات وأبطال هذه القصص، فهم يلجأون في معظم هذه القصص إلى تقسيم العالم الذي يصورنه فيها إلى عالمين كبيرين، عالم الفقراء وعالم الأغنياء، أو العالم المضطهَد والعالم المضطهِد، عالم كله تعب وإرهاق ومرض وشقاء وسعي وراء الخبزة والسكن والمواصلات، الخ... عالم يمثله الأطفال مساحو الأحذية والعمال، والنساء المضطهدات، والفقراء، ومن في فئتهم، ولكنه يتميز بالصدق وصفاء السريرة والإنسانية وما إلى ذلك، وعالم يمثله أصحاب المعامل والإقطاعيون الكبار، وأصحاب المصالح الكبرى، ويسوده الاستغلال والكذب والنفاق وجميع أنواع الأخلاق السيئة.

وحتى عندما ينتقل فضاء القصة إلى خارج الوطن، مثلما نجد في قصة "كائنات حشرية" لواسيني الأعرج، التي تجري أحداثها في فرنسا، فإن عالم القصة يظل هو نفسه، وإن كان سيصبح أكبر، أي أكثر تضخيما، فالرأسمال الغربي أكبر وأضخم من الرأسمال الوطني، وهموم العمال والفقراء في الغرب أيضا أكبر من هموم هؤلاء في الوطن، فهناك تصير الأمور على مستوى عالمي.

الملاحظة الثانية، أن هؤلاء الكتاب كثيرا ما يعملون على جمع كثير من صور البؤس والشقاء في قصة واحدة، فهم يسعون إلى اِلتقاط هذه الصور والإكثار منها، وأحيانا تكديسها بمختلف الطرق لتعميق صورة المأساة، ولذلك فإن بعض هذه القصص، وخاصة لدى أمين الزاوي كثيرا ما تطغى عليها المبالغة، إذ لا يمكن أن نقبل أن يصور إقطاعيو عصرنا في صورة إقطاعيي العصور الوسطى، وعمال عصرنا عبيدا كعبيد تلك العصور، بالرغم من وجود الظلم والاستغلال في جميع العصور

الملاحظة الثالثة تتمثل في سيطرة الأفكار النظرية لدى الكاتب في كثير من الأحيان، فتصبح القصة تطبيقات للنظرية، ومن ثم تفقد جزءا كبيرا من حيويتها، وتغيب ملامح شخصياتها، وفي بعض الأحيان فإننا بعدما ننتهي من قراءة مجموعة من مجموعات هؤلاء الكتاب القصصية لا يبقى في أذهاننا الشيء الكثير، فهم لا يخلقون أبطالا ومواقف، وأحداثا واضحة متطورة، ولكن أجواء شاعرية، وأفكارا وخواطر، قد تكون جميلة عميقة معبرة، ولكنها خالية أو تكاد من عنصر القصة.

الملاحظة الرابعة: عند دراسة قصص هؤلاء –وخاصة الأعرج واسيني وأمين الزاوي، فإنه من الضروري تتبع اللغة ومستوياتها عندهم، واستخدامات الصور والتشبيهات والاستعمالات اللغوية المختلفة، وتوليد اللغة، وتراكيب الجمل، الخ...

إن هذه الأمور وغيرها تلفت الانتباه لدى هؤلاء فالسرد القصصي انتقل عندهم من السرد اللغوي العادي الواضح الذي تؤدي فيه المفردة اللغوية معناها المألوف إلى استعمالات أخرى تتطلب قراءة مختلفة.

ولقد أثر هذا الجانب اللغوي تأثيرا واضحا في بناء القصة عندهم، ففي معظم قصصهم لا يجد القارئ نفسه أمام حدث عادي بالطريقة المألوفة، فالحدث القصصي المعروف الذي يبدأ، ويتطور، ويتأزم، ثم يصل إلى الحل النهائي المناسب، هذا الحدث لا أهمية كبيرة له عندهم، وإنما هناك جو معين يخلقه الكاتب عن طريق المفردات والصور والصيغ اللغوية المختلفة، والتشابيه، وعن طريق إغناء القصة بما يجمعه الكاتب من أحداث متفرقة يكون الجامع بينها وحدة الموضوع لا أكثر.

ولعل من الجائز هنا طرح قضية الوحدة العضوية في القصة، مثلما تطرح في القصيدة الشعرية، فنحن إذا حاسبنا قصة هؤلاء بمفهوم قواعد القصة التقليدية المعروفة فإننا سنحكم عليها

بأنها تتصف بالتشتت وعدم الارتباط في بنائها، ونحن كثيرا ما نعثر في نماذج هؤلاء القصصية على كلام خطابي نظري، شاعري متأجج، كلام يصلح أن يقال عنه إنه شعر، أو خواطر، أو تداعيات، الخ... ولكن لا يصلح أن يسمى قصة. ثم هو كلام تغلب عليه الرومانسية، أو هذا ما نعثر عليه على الأقل في كثير من القصص بينما نجد قصصا أخرى جميلة لهؤلاء، وذلك عندما يتوفر فيها عنصر الحدث على الخصوص[25].

مع ملاحظة أننا نجد أحيانا في قصص هذه المجموعة من الكتاب بعض الصور المتكلفة التي تشعرنا وكأنما قصد بها قصدا البحث عن اللعب باللغة لإثارة انتباه القارئ، مثلما هو الأمر بالنسبة إلى قصة "أفواه فيها رائحة البصل" لأمين الزاوي التي تبدأ هكذا "الغيوم كلاب مجزرة شرسة تفترس جثة السماء في انقضاض، تتسارع في كل ناحية"[26].

الملاحظة الخامسة: تتعلق ببعض كتابات هؤلاء الذين يضخمون الأمور أكثر مما ينبغي، وقد مرت الإشارة إلى ذلك، فهؤلاء وخاصة أمين الزاوي وعبد العزيز غرمول يكتبون أحيانا بانفعال واضح، وذلك بلجوئهم إلى اختلاق الأزمة المبالغ فيها، هذه الأزمة التي كثيرا ما تتجاوز صورتها عندهم صورة الواقع الحقيقي، مع أن هذا الواقع بدوره كاف لكي يقدم أزمات حقيقية، ومواضيع معبرة لو تم تعمقه بطريقة معقولة وواقعية وصادقة، فهو ميدان غني بالمتناقضات، وبالأمور والقضايا التي لو عولجت باتزان وإتقان لخرجت إلى الوجود بشكل أكثر إقناعا، وأكثر جمالا.

وعلى العموم تطغى المبالغة في تكلف المأساوية بالنسبة إلى أبطال وشخصيات هذه القصص المنتمين إلى الطبقة الفقيرة في المجتمع، فهؤلاء الأبطال والشخصيات تعساء الحظ باستمرار، لا لحظة للفرح أو الضحك في حياتهم، فماضيهم ذكريات مرة، وحاضرهم عذاب متواصل، وحتى الحلم ممنوع عليهم، وهذا غير معقول، فالإنسان يضحك حتى في خضم المآسي الكبرى. وأحيانا عندما يريد الكاتب من هؤلاء أن يكون متفائلا فإنه لا يقدم هذا التفاؤل عن طريق الشخصية التي تغير من واقعها، ولكنه يجعل الأمل متمثلا في نوع من الحلم يقصد إليه الكاتب قصدا، وبشكل مباشر فالبطل سلبي، والواقع سيء، ولكن، وكما يقول الزاوي –مثلا– في إحدى قصصه "علمنا من شيخ ... يقال إنه يقرأ الكف أن فتاة جميلة ذات سالف أحمر طويل ينتظر مجيئها في بريد الأهازيج وغناء الكومية (كدا) وبين الصيادين وشباك الحواتين، تحمل طبقا لرجل ملتح رفض استقبال ضيف المدينة الليلي"[27].

فالأمل في المستقبل، والحلم به يأتي إذن عن طريق هذا الشيخ المنجم، وكأن الواقع خال تماما من العناصر التي تبعث على التفاؤل والأمل، هذه العناصر التي يمكن البحث عنها والارتكاز عليها وتنميتها والاتجاه بها نحو الإيجاب.

وبعد، هل هي رومانسية عند هؤلاء الكتاب في ميلهم إلى تصوير الجانب الواحد، أو الوجه الواحد للعملة، هو الوجه السلبي المظلم، والتركيز عليه؟

نعتقد أن الأمر كذلك، فعند تصوير الوجه السلبي يلجأون إلى الواقع لاختيار العينات، أما عند محاولتهم اختيار الوجه الإيجابي، فإنهم يلجأون إلى الإيحاء والرمز والحلم لخلق بطل وهمي، هو نوع من النبي، أو المهدي المنتظر، أو ما شابه ذلك، ومن ثم فإنهم عند البحث عن الحلم والأمل يلجأون إلى العموميات، أو إلى نوع من الخيال البعيد عن الواقع، وقد يتحول الأمر أحيانا إلى رمز محاولة لخلق واقع فني متخيل ناجح إلا أنه قد لا يكون مرتبطا بأي مكان، أو زمان، مثلما نجد في قصة أمين الزاوي "حكاية فرس الربيع الذي أعاد المواطن هاء" التي نجد فيها مجموعة من الرموز، كرمز الغولة، ورمز الملك، وعمي الهاشمي، الخ... أي رموز الخير ورموز الشر.

والمفروض بالنسبة إلى القاص التفتيش عن البطل الإيجابي بين الناس العاديين من عمال بسطاء مغمورين، ومعلمين، وفلاحين حقيقيين، وأطباء ومهندسين مخلصين، أي البحث عنهم في الواقع –وهم موجودون بكثرة– وتصوير خطواتهم الإيجابية، ونضالهم اليومي.

فالأبطال في كثير من قصص هؤلاء لا يغيرون الواقع بأنفسهم، بعملهم، بجديتهم، بفعلهم، ولكنهم، وهم المهزومون السلبيون، يكتفون بالحلم بهذا التغيير، وبهذا المفهوم، فإن التغيير سيظل بعيدا عن التحقق، لأنه مجرد حلم جميل، وتبعا لهذا فإن كثيرا من القصص لدى هؤلاء تخلو من الصراع، من الصدام مع الواقع، من الحركة الواعية بهذا الواقع، أو على الأقل هذا ما نستنتجه من صورة أبطال وشخصيات قصصهم الذين لا يدخلون أعماق الواقع، ولا يضطربون فيه، ويتعرفون على أسراره، ويتخذون منه –بناء على ذلك– موقفهم، ويحددون من ثم إمكانية إسهامهم في التغيير. وكل ما هنالك أن هؤلاء الأبطال والشخوص رافضون بسبب انتمائهم الطبقي الذي جعل منهم أناسا ينتمون إلى خانة "المضطهدين".

ونحن نجد بعد هذا في قصص قليلة، وهي –خاصة– تلك القصص التي تصور عمليات التأميم، أن البطل العامل إنسان إيجابي يعمل بالفعل لأجل التغيير بنفسه، وهذا ما تعبر عنه، وتصوره قصة أمين الزاوي "رجل من الدرجة الثالثة"، وقصة الأعرج واسيني "زمن السقوط والحلم الذي لا يهزم"، وقصص أخرى لعمار بلحسن، حيث يتعانق الحلم مع العمل، ويعمل العمال لتغيير ما بأنفسهم بتغيير واقعهم بصراعهم مع أرباب العمل.

الهوامش:

1- أنظر مثلا صالح خرفي: الشعر الجزائري، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1970.

والأعرج واسيني: اتجاهات الرواية العربية في الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1986، الخ....

2- كتب مجموعتين قصصيتين هما: صاحبة الوحي وقصص أخرى، ونماذج بشرية.، إضافة إلى كتابه ذي الطابع القصصي الساخر، وهو بعنوان: حمار الحكيم.

3- هي: غادة أم القرى.

4- من بين مسرحياته: عنبسة، البخلاء، بائعة الورد.

5- في هذا المجال: عبد الله ركيبي، القصة القصيرة في الأدب الجزائري المعاصر.

6- من بين ذلك بعض كتابات فكتور هيغو الشعرية، من ديوانه: أسطورة القرون.

7- مثلا: مجموعة: دخان من قلبي، للطاهر وطار التي تمثل بداياته الأولى في كتابة القصة.

8- مثلا: مجموعة عبد الله ركيبي: نفوس ثائرة.

9- مجموعة قصص أحمد بن عاشور وغيره، وقد نشرت في عدد خاص من مجلة "آمال" نوفمبر 1971.

10- الطاهر وطار: "الطعنات"، و"الشهداء يعودون هذا الأسبوع".- أبو العيد دودو: "بحيرة الزيتون" و"دار الثلاثة"، الخ ..

11- مجموعة قصص وطار في مجموعة "الطعنات"، وبعض قصص الأعرج واسيني في مجموعة "حميدا المسيردي الطيب"، وقصة "حكاية عبدو والجماجم والجبل" لـ مصطفى فاسي.

12- للتوسع في هذا الموضوع، عبد الحفيظ حرزلي: "صورة الجزائري في القصة العربية الجزائرية 1962/ 1976 (رسالة ماجستير).

13- معظم كتاب القصة الشباب يتفقون في نظرتهم هذه إلى المدينة، يمكن الرجوع مثلا إلى بعض قصص: عمار بلحسن، في مجموعته: "حرائق البحر" و"أصوات" وكذلك بعض كتابات حرز الله محمد الصالح في مجموعاته "الابن الذي يجمع شتات الذاكرة" و"النهار يرتسم في الجرح" و"التحديق من خارج الرقعة".

14- عبد الحميد بن هدوقة: "الأشعة السبعة"، القصص: "منتصف النهار"، "الصداقة"، "عمري الحقيقي"، "البطل" "الأوجه الخلفية" "حلم الصيف".

15- قصة "موسى أوصالح والسلطان الأكحل" لمصطفى فاسي.

16- "نوار اللوز" للأعرج واسيني، وإن كانت هذه رواية.

17- قصة "المصاصة" لمحمد الصالح حرز الله، و"جفاف الآبار الأورتوازية" لجيلالي خلاص.

19.18. شريبط أحمد شريبط: "نقد القصة القصيرة الجزائرية في الرسائل الجامعية الجزائرية"، أعمال الملتقى الوطني الثاني للأدب الجزائري في ميزان النقد، جامعة عنابة، ص 52.

22.21.20- المرجع نفسه، ص 53، نقلا عن مجلة الآداب، أكتوبر 1977.

23- المجموعات القصصية التالية:

- عمار بلحسن: "حرائق البحر" "أصوات" "فوانيس".

- الأعرج واسيني: "حميدا المسيردي الطيب" "أسماك البر المتوحش" "ألم الكتابة عن أحزان المنفى"

- أمين الزاوي: "ويجيء الموج امتدادا".

24- قصة "متاعب اليوم الأخير" لواسيني الأعرج.

26.25- القصة الثانية في مجموعة "ويجيء الموج امتدادا".

26- المرجع نفسه.

27- المرجع نفسه، نهاية القصة الأولى في مجموعة "ويجيء الموج امتدادا".

مشكل المصطلح في التراث النقدي العربي
في القرن 4 هـ

د/ محجوب بلمحجوب.

جامعة سعد دحلب البليدة–الجزائر

ملخص

عندما تحدث الفلاسفة المسلمون عن أهمية الشعر ركزوا على الجانب الانفعالي فيه، ولاحظوا أن الأثر الكبير الذي يحدثه في نفس المتلقي يكمن فيما يثيره من خيال وتخييل، وهو ما يساهم بفعالية في توجيه سلوك الإنسان، وهكذا وضع الفلاسفة أيديهم على أهمية الشعر وخطورته في حياة الناس وتوجيه سلوكهم إضافة إلى ما يحدثه من نشوة فنية فيهم، بما يصبغه من ظلال المتعة والجمال. وبهذا يكتسب الشعر قيمة فنية أخلاقية دائمة ولا ينظر إليه على أنه متعة فنية عابرة كما يعتقد بعض النقاد.

ومن هنا كان التباين في الآراء بين النقاد والفلاسفة حول وظيفة الشعر وأثرها في حياة الناس: ففي الوقت الذي رأى فيه بعض النقاد أن وظيفة الشعر وظيفة جمالية فنية. رأى الفلاسفة المسلمون أن للشعر دورا لا يقل أهمية وخطورة في تقويم الأخلاق وتوجيه السلوك عند الإنسان. وارتبطت عندئذ وظيفة الشعر بغرس القيم والفضائل في نفوس المتلقين. إضافة إلى مراعاة الجانب الجمالي والفني وهي وظيفة مزدوجة جمعت بين الممتع والمفيد.

. المصطلح بين الدلالة اللغوية والاصطلاحية:

أ–الصدق والكذب عند النقاد:

كثيرا ما اختلفت الآراء حول مسألة الصدق والكذب في النقد العربي القديم، ذلك أن فئة من النقاد كانت تنظر إلى الشعر في أكثر الأحيان. انطلاقا من هذين المفهومين. فالذين قالوا:" أحسن الشعر أصدقه "فيما يبدو كانوا يعنون بالصدق مطابقة المعاني لأحكام الواقع، وهو اتجاه لمعيار الأخلاق فيه الدور الرئيس أما الذين قالوا:"أحسن الشعر أكذبه" فكانوا يقصدون غالبا الناحية

الفنية، وإن كنا نجد أحيانا من كان يقصد بالكذب نقيض الصدق بمعناه الأخلاقي كما سنرى عند ابن قتيبة في"الشعر والشعراء".

إن المتتبع لآراء القدامى، يلاحظ اضطرابهم إلى حد التناقض في كثير من الحالات في استخدام هذين المفهومين، ومن الأمثلة التي ورد فيها مفهوم الكذب بمعناه الأخلاقي، ما جاء في"الشعر والشعراء": من أن ابن قتيبة عاب على النمر بن تولب قوله في وصف سيف:

تظل تحفر عنه إن ضربت به بعد الذراعين والساقين والهادي.

قال أبو محمد:(ذكر أنه قطع ذلك كله ثم رسب في الأرض، حتى احتاج إلى أن يحفر عنه وهذا من الإفراط والكذب). من الواضح أن الشاعر لم يزد على أن بالغ في وصف صلابة هذا السيف ومضائه، بحيث لا نستطيع أن نسم شعره بالصدق أو الكذب. وأن مثل هذا الحكم لا يصدر عن باحث فقيه كابن قتيبة ولكن نستطيع أن نفهم ما يعنيه من مفهوم الصدق من هذا المثال الذي أورده. قال:(أقبل قوم من اليمن يريدون النبي صلى الله عليه وسلم، فضلوا ومكثوا ثلاثا لا يقدرون على الماء إذ أقبل راكب على بعير، وأنشد بعض القوم:

ولما رأت أن الشريعة همها وأن البياض من فرائصها دامي.

تيممت العين التي عند ضارج بفيء عليها الظل عرمضها طامي.

فقال الراكب: من يقل هذا؟ قالوا: امرؤ القيس، فقال والله ما كذب، هذا ضارج عندكم، وأشار إليه، فمشوا على الراكب فإذا ماء غدق وإذا عليه العرمص والظل يفيء عليه) (). فامرؤ القيس إذن صادق في وصفه لموضع ضارج على الحقيقة، لا كذب معها، وهذا فيما يبدو ما عناه ابن قتيبة بالصدق في الشعر في هذا الموضع، وهو مطابقة معاني الشاعر لأحكام الواقع.

ويكاد البلاغيون العرب يجمعون على تقسيم الخبر إلى صادق وكاذب، ولكنهم لم يربطوا . فيما يبدو . بين المفهومين وتجربة الشاعر الذاتية، فقالوا: الصدق ما طابق حكمه الواقع والكذب ما خالف حكمه الواقع. وذكر القزويني في "الإيضاح" نصا نسبه إلى الجاحظ، يعنى فيه بجانب الاعتقاد في الشعر، ويضيف على كلام البلاغيين مبدأ ثالثا هو الخبر الذي لا يقال للشاعر فيه صدقت أو كذبت، قال القزويني: "اختلف القائلون بانحصار الخبر في الصدق والكذب في تفسيرهما، ثم اختلفوا، فقال الأكثر منهم صدقه مطابقة حكمه للواقع، وكذبه عدم مطابقة حكمه له، هذا هو المشهور، وعليه التعويل. وأنكر الجاحظ انحصار الخبر في القسمين، وزعم أنه ثلاثة أقسام: صادق وكاذب وغير صادق ولا كاذب، لأن الحكم إما مطابق للواقع مع اعتقاد المخبر له أو عدمه، وإما غير مطابق مع الاعتقاد، أو عدمه، فالأول أي المطابق مع الاعتقاد هو الصادق والثالث، أي غير المطابق مع الاعتقاد، كل منهما ليس بصادق ولا كاذب فالصدق عنده مطابقة الحكم للواقع مع اعتقاده، والكذب عدم مطابقته مع عدم اعتقاده وعدم مطابقته مع عدم اعتقاده" [1]. ولو انتبه القدماء إلى إشارة الجاحظ في هذا النص لعرفوا أن من الكلام ما هو صادق. وما هو كاذب، وما هو غير صادق ولا كاذب، ولكانوا بذلك تجنبوا الكثير من الناقضات في أحكامهم

النقدية، واستطاعوا الخروج من الدائرة الضيقة لمعنى الصدق والكذب في الشعر بالمعنى الأخلاقي، والمعنى الواقعي المحددين، إلى مجال التجربة الشعرية والتعبير عنها تعبيرا فنيا يتيح للشاعر استخدام كل قدراته الإبداعية والخيالية.

ولكن اقتران مفهوم الشعر عند القدماء بالمنزع الديني الأخلاقي . فيما يبدو . جعلهم يضطربون في تحديد هذين المفهومين (الصدق والكذب) وربما كان رجوعهم إلى نموذج الشعر الجاهلي سببا من الأسباب التي ساعدتهم على حصر الصدق والكذب فيما طابقت أحكامه الواقع أو خالفته. وقد رأينا ابن قتيبة يستشهد للصدق في الشعر بأبيات لامرئ القيس يصف فيها ضارجا، ويستشهد للكذب فيه بأبيات للنمر بن تولب في صفة سيف له كما أسلفنا القول. وسنجد الكثير من أحكام النقاد في القرن الرابع الهجري تأتي على هذا النحو، فقد رفض الكثير منهم إقرار الشعراء على الابتعاد في المجازات والاستعارات، حتى ولو كان في ذلك ما يحقق للشاعر ذاتيته وتجربته، بله صدقه، قال المرزباني: "ومن الحكايات الغلقة والإشارات البعيدة قول المثقب في صفة ناقته:

تقول وقد درأت لها وضيني أهذا دينه أبدا وديني.

أكل الدهر حل وارتحال أما يبقى علي ولا يقيني.

فهذه الحكاية عن ناقته من المجاز المباعد للحقيقة، وإنما أراد الشاعر أن الناقة لو تكلمت لأعربت عن شكواها بمثل هذا القول"[2]. ويبدو أن القدماء في تفضيلهم الحقيقة على المجاز البعيد، كما هي الحال عند المرزباني إنما جاء من تصورهم أن مهمة الشعر وصف حسي وتصوير للعالم الخارجي، وهي الصفة الغالبة على الشعر القديم، ومن هذا المنطلق رفض المرزباني وأضرابه المجاز المباعد للحقيقة، وكأن ووظيفة الشعر تقتصر على تصوير ما يمكن أن تقع عليه حواس المتلقي، ولا علاقة له بنفسية الشاعر أو تجربته، ومن ثم وضعوا الشعراء على محك الصدق والكذب بهذا المفهوم، وأبيات المثقب بهذا المعنى تخرج عن القاعدة، لأنها تنقل تجربة الشاعر الطويلة في الحل والترحال التي أنطق بها ناقته، وجعلها سبيلا إلى التعبير عن حالته النفسية الخاصة بحيث لا يمكن أن نقول عنها إن معانيها مطابقة لأحكام الواقع أو غير مطابقة له، وهو ما أشار إليه الجاحظ في قوله: "إن من الكلام ما هو غير صادق ولا كاذب".

ومن أمثلة ذلك أيضا ما أخذ على امرئ القيس إذ عيب عليه قوله في الغزل:

أغرك مني أن حبّك قاتلي وأنك مهما تأمري القلب يفعل.

"قالوا: إذا كان هذا لا يغر فما الذي يغر؟ إنما هذا كأسير قال لآسره: أغرك مني أني في يدك وفي إسارك وأنك ملكت سفك دمي. قال أبو محمد: "ولا أرى عيبا، ولا المثل المضروب له شكلا لأنه لم يرد بقوله "حبك قاتلي" القتل بعينه، وإنما أراد، أنه برح بي فكأنه قد قتلني. وهذا كما يقول القائل: قتلتني المرأة بدلها وبعينها، وقتلني فلان بكلامه. فأراد أغرك مني أن حبك قد برح بي وأنك مهما تأمري قلبك به من هجري والسلو عني يطيعك، أي فلا تغتري بهذا فإني أملك نفسي

وأصبرها عنك وأصرف هواي"[3]. وموقف ابن قتيبة هنا يباين تماما موقفه من بيت النمر بن تولب:

تظل تحفر إن ضربت به..

إذ فسره على الحقيقة التي لا يكون معها أي سيف مهما بلغت صلابته ومضاؤه بهذه الصفة التي وصفه بها النمر بن تولب. ويختلف الحكم عند ابن قتيبة باختلاف المواقف ففي موقفه من بيت النمر كان يصدر عن منزع ديني أخلاقي، في حين كان يصدر عن ذوق فني في تفسير بيت امرئ القيس. وحين يتحدث عن الاستعارات في كتابه"تأويل مشكل القرآن" يتخلى أيضا عن موقفه الأخلاقي ويقبل المبالغة في الوصف فيقول: "وكان بعض أهل اللغة يأخذ على الشعراء أشياء من هذا الفن (المبالغة في الوصف) وينسبها فيه إلى الإفراط وتجاوز المقدار، وما أرى ذلك إلا جائزا حسنا على ما بيناه من مذاهبهم كقول النابغة:

تقد السلوقي المضاعف نسجه وتوقد بالصفاح نار الحباحب.

ذكر أنها تقطع الدروع التي هي حالها، والفارس حتى تبلغ الأرض فتورى النار إذا أصابت الحجارة) [(2)]. وبعد ذلك يعيد المثالين اللذين وصفهما بالإفراط والكذب في باب المبالغة في الوصف، وهما قول النمر بن تولب:

تظل تحفر عنه إن ضربت به بعد الذراعين والساقين والهادي.

ومثله قول المهلهل:

ولولا الريح اسمع أهل حجر صليل البيض تقرع بالذكور.

ويقول: "وهذا كله على المبالغة في الوصف، وينوون في جميعه يكاد يفعل، وكلهم يعلم المراد به"[4].

وإذا كانت الأحكام عند ابن قتيبة تختلف باختلاف المواقف، خاصة فيما يتعلق بالصدق والكذب، فإن ابن طباطبا يجعل من مفهوم الصدق محورا رئيسيا في حديثه عن الشعر الجيد وإذا تتبعنا هذا المفهوم عنده رأيناه يتسع لكل المعاني التي يمكن أن يتضمنها هذا المصطلح تقريبا. وبين أيدينا نصوص تعزز هذا التوجه، فهو يقول: "وأحسن الشعر ما يوصف في كل كلمة موضعها حتى يطابق المعنى الذي أريدت له ويكون لها شاهدها معها لا يحتاج إلى تفسير من غير ذاتها كقول جنوب أخت عمرو ذي الكلب:

فأقسمت يا عمرو لو نبهاك إذا نبها منك داء عضالا.

إذا نبها ليث عريسة مقيا مفيدا نفوسا ومالا.

وخرق تجوزت مجهولة بوجناء حرف تشكي الكلالا.

فكنت النهار له شمسه وكنت د.جى الليل فيه الهلالا.

فتأمل تنسيق هذا الكلام وحسنه، وقولها: مقيتا مفيدا ثم فسرت ذلك فقالت: نفوسا ومالا ووصفته نهارا بالشمس، وليلا بالهلال، فعلى هذا المثال يجب أن ينسق الكلام صدقا لا كذب فيه، وحقيقة لا مجاز معها فلسفيا، كقول القائل:

وفي أربع مني حلت منك أربع فإن أنا ما داريتها هاج بي كربي.

أوجهك في عيني أم الريق في فمي أم النطق في سمعي أم الحب في قلبي.

ونستطيع أن نقول عن مفهوم الصدق في المثال الأول، أنه مطابقة معاني هذه الأبيات لأحكام الواقع، فالشاعرة تشبه الممدوح في النهار بالشمس، وفي الليل بالهلال وهما من المقاييس الجمالية المعروفة منذ القديم، ومفهوم الصدق في هذا النص، هو المفهوم نفسه عند البلاغيين كما يذكر القزويني في الإيضاح" [5]. وهو الصدق الذي يعني مطابقة القول للواقع في أغلب الأحيان، ذلك أن الصدق بهذا المعنى "مطابقة المعاني لأحكام الواقع" مما يكثر في الشعر القديم بصورة ملموسة، ولا سيما في التصوير الحسي الذي يكاد يجعل القارئ أو السامع يشاهد ويلمس ما يصوره له الشاعر، إلى درجة تجعله يقر بصدق ما ينقل إليه من صور الواقع القريبة من الحقيقة. وقد رأينا من قبل كيف كان المرزباني يفضل المجاز القريب من الحقيقة ، وهو نفسه موقف ابن طباطبا إذ قال: "وينبغي للشاعر أن يتجنب الإشارات البعيدة والحكايات الغلقة والإيماء المشكل ويتعمد ما خالف ذلك ويستعمل من المجاز ما يقارب الحقيقة ولا يبعد عنها، ومن الاستعارات ما يليق بالمعاني التي يأتي بها"[6].

وفي حديثه عن التشبيه، لا يتخلى عن مبدإ الصدق الذي يطابق الواقع كما أسلفنا، فهو يقول:"فإن اتفق في الشيء المشبه معنيان أو ثلاثة معان من هذه الأوصاف قوي التشبيه وتأكد الصدق فيه، وحسن الشعر به للشواهد الكثيرة المؤيدة له. والشواهد الكثيرة التي تؤيد الصدق في التشبيه، إنما مصدرها الشعر الجاهلي الذي يمثل التشبيه فيه القسم الأوفر وهو صادق لأنه يحافظ على الحدود القائمة بين المشبه والمشبه به بأدوات التشبيه المعروفة، "فما كان من التشبيه صادقا، قلت في وصفه كأنه أو قلت كاد، وما قارب الصدق قلت فيه تراه أو تخاله أو يكاد، فمن التشبيه الصادق قول امرئ القيس:

نظرت إليها والنجوم كأنها مصابيح رهبان تشب لقفال.

فشبه النجوم بمصابيح رهبان لفرط ضيائها وتعهد الرهبان لمصابيحهم وقيامهم عليها لتزهر إلى الصبح، فكذلك النجوم زاهرة طول الليل وتتضاءل للصباح كتضاؤل المصابيح له. وقال: (تشب لقفال) لأن أحياء العرب كالبادية إذا قفلت إلى مواضعها التي تأوي من مصيف إلى مشتى، ومن مشتى إلى مربع أوقدت نيرانا على قدر كثرة منازلها وقلتها ليهتدوا بها، فشبه النجوم ومواقعها من السماء بتفرق تلك النيران واجتماعها في مكان بعد مكان على حسب منازل القفال من أحياء العرب، ويهتدي بالنجوم كما يهتدي القفال بالنيران الموقدة لهم [7]. ولمزيد من التوضيح لمعنى الصدق في هذا المثال نقول إن امرأ القيس لما شاء إعطاء السامع صورة حقيقية (ونعني بالصورة الحقيقية ما يقابل الصورة الخيالية) لأحياء العرب وهي تقفل عائدة إلى مواضعها التي تقيم فيها، فوجدها في النجوم الزاهرة ليلا، والمشابهة لمصابيح الرهبان المضيئة التي تكون متأججة في بدايتها لعناية أصحابها بها، ثم تبدأ في الخفوت والانطفاء مع طلوع النهار، وتلك حال النجوم أيضا.

وللتقريب بين الصورتين استعان الشاعر بأداة التشبيه (كأن)، لتحتفظ كل صورة بخصائصها

وحدودها وما دامت الصورتان تحتفظان بحدودهما كما هي في الواقع، فذلك يعني صدق الشاعر في الإخبار عنهما.

ومن معاني الصدق عند ابن طباطبا أيضا، صدق الأحداث التي يرويها الشعراء مختصرة أو مطولة، شرط ألا يخل الاختصار أو التطويل بالمعاني الأصلية في الحكاية (وعلى أن الشاعر إذا اضطر إلى اقتصاص خبر في شعره دبره تدبيرا يسلس به معه القول ويطرد فيه المعنى، فبنى شعره على وزن يحتمل أن يحشى بما يحتاج إلى اقتصاصه بزيادة من الكلام يخلط به أو نقص يحذف منه، وتكون الزيادة والنقصان يسيرين غير مخد.جين لما يستعان فيه بهما، وتكون الألفاظ المزيدة غير خارجة من جنس ما يقتضيه، بل تكون مؤيدة له زيادة في رونقه وحسنه) [8]. ومن الواضح أن ابن طباطبا يريد صدق الحدث الذي يقتصه الشعراء في أشعارهم، وربما أدخل عامل الفعل والزمان في مفهوم الصدق في هذه الأحداث، وهو ما سماه إحسان عباس (بالصدق التاريخي)[9]. ومصطفى الجوزو (بالصدق الإخباري أو القصصي) [10]. ومن معاني الصدق أيضا، توافق الأشعار مع التجارب الإنسانية (إذا تضمنت هذه الأشعار حكمة تألفها النفوس وترتاح لصدق القول أيضا فيها، وما أتت به التجارب منها أو تضمن صفات صادقة، وتشبيهات موافقة، وأمثالا مطابقة)[11].

وهناك الصدق الذي تلتقي فيه تجربة الشاعر مع ما يريد التعبير عنه من المعاني، (فإذا وافقت هذه المعاني هذه الحالات تضاعف حسن موقعها عند مستمعها، لاسيما إذا أيدت بما يجلب الصدق عن ذات النفس بكشف المعاني المختلجة فيها، والتصريح بما كان يكتم منها، والاعتراف بالحق في جميعها)[12].

وإلى هذا ذهب جابر عصفور حين قال:(أما المستوى الأول فالصدق فيه داخلي، يتصل بتوافق التجربة المعبر عنها مع ما في داخل المبدع أو إخلاصه في التعبير عنها، فالشعر يحسن إذا أيدت أقواله بما يجلب القلوب من الصدق عن ذات النفس، بكشف المعاني المختلجة فيها والتصريح بما كان يكتم منها) [13]. بينما لا يستقر إحسان عباس على تسمية محددة لهذا النوع من الصدق فيقول:(..وهذا ما نسميه الصدق الفني أو إخلاص الفنان في التعبير عن تجربته الذاتية. وقد لا تنطبق كلتا التسميتين على هذا النوع من الصدق، ذلك لأن صاحب العيار لا يدخل التجربة الذاتية في صنعة الشعر وإحكامه يبدو من الأمثلة التي مثل بها لهذا الحكم، من هذه الأمثلة قول جميل:

فيا حسنها إذ يغسل الدمع كحلها — وإذ هي تذرى الدمع منها الأنامل.

عشية قالت في العتاب قتلتني — وقتلي بما قالت هناك تحاول.

وقال جرير:

إن الذين غدوا بلبك غادروا — وشلا بعينك لايزال معينا.

غيضن من عبراتهن وقلن لي — ماذا لقيت من الهوى ولقينا.

وعلق على هذه الأمثلة بقوله: "فالمستحسن من هذه الأبيات حقائق معانيها الواقعة لأصحابها الواصفين لها دون صنعة الشعر وإحكامه" [14]. وكأن صنعة الشعر تنحصر في المعاني العامة المشتركة التي ينظمها الشاعر فتنال رضا المتلقين، أما المعاني المتعلقة بنفس القائل فلا تعد في صنعة الشعر وإحكامه، لذلك لا وجود تقريبا للإخلاص في التعبير عن التجربة الذاتية، أو الصدق الفني، وإنما يوجد صدق المعاني التي توافق العقل ولا تخضع للمشاعر الخاصة بالمبدع. وقد لاحظ عصام قصبجي أن ابن طباطبا (إنما ذكر "المعاني" ولم يذكر "المشاعر" فكأن الطابع العقلي عنده هو لب الشعر، والصدق في كشف المعنى يختلف عن الصدق في كشف الشعر، والمعنى لا يحتاج إلى قوة الخيال لإماطة اللثام عنه، وإنما يحتاج إلى دقة المنطق وسلامة اللغة، وإصابة التشبيه ولاسيما أنه قيد الصدق بالاعتراف بالحق فجعله عقليا محضا، وأيضا فإن المعاني إنما تتعلق غالبا بالأشياء لا بالمشاعر) [15]. بقي أن نضيف إلى الصدق الأخلاقي الذي يعني ذكر الحقائق دون تزييف(كوصف الكريم بالبخل مثلا)، قول ابن طباطبا (فإن من كان قبلنا في الجاهلية الجهلاء وفي صدر الإسلام، من الشعراء كانوا يؤسسون أشعارهم في المعاني التي ركبوها على الصدق فيها مديحا وهجاء، وافتخارا ووصفا وترغيبا وترهيبا، إلا ما قد احتمل الكذب فيه في حكم الشعر: من الإغراق في الوصف، والإفراط في التشبيه) [16]. وابن طباطبا يقبل بتحفظ الكذب في الشعر الذي يقود إلى الإفراط في التشبيه والإغراق في الوصف. وربما كان ذلك لقلة النماذج المغرقة في الوصف في الشعر الجاهلي الذي أمده بأكثر مقاييسه وأحكامه في(عيار الشعر).

كما تردد مفهوم الصدق بكثرة عند ابن طباطبا في عيار الشعر، يتردد كذلك مفهوم الغلو والكذب بكثرة عند قدامة بن جعفر في نقد الشعر فهو يشير ابتداء إلى أن الشعر صناعة تتطلب الإتقان والمهارة ككل المهن والحرف، متجنبا بذلك الخوض في الكلام عن الصدق في الشعر وعمله، قائلا: (ولما كانت للشعر صناعة وكان الغرض في كل صناعة إجراء ما يصنع ويعمل بها إلى غاية التجويد والكمال إذ كان جميع ما يؤلف ويصنع على سبيل الصناعات والمهن فله طرفان، أحدهما غاية الجودة والآخر غاية الرداءة .. ومعنى ذلك أن الشعر لا يقاس بما فيه من فكر أصيل أو بصدق التجربة، بل يقاس بما فيه من مهارة في الصنعة، لأن الشاعر ليس يوصف بأن يكون صادقا بل يراد منه إذا أخذ في معنى من المعاني كائنا ما كان أن يجيده في وقته الحاضر، لا أن ينسخ ما قاله في وقت آخر)[17].

وإذا كان الشعر بصورته لا بمادته، فإن المعاني كلها تصبح مباحة للشاعر يتكلم فيما شاء منها، ويدع ما شاء وله أن يناقض نفسه في بيت أو قصيدة ولا حرج عليه ما دام يجيد صياغة معانيه في كل موضوع يخوض فيه. قال قدامة: (وما يجب تقدمته وتوطيده قبل ما أريد أن أتكلم فيه أن المعاني كلها معرضة للشاعر وله أن يتكلم منها في ما أحب وأثر من غير أن يحظر عليه معنى يروم الكلام فيه إذ كانت المعاني للشعر بمنزلة المادة الموضوعة والشعر فيها كالصورة كما يوجد في كل صناعة من أنه لابد فيها من شيء موضوع يقبل تأثير الصورة منها مثل الخشب

للنجارة والفضة للصياغة وعلى الشاعر إذا شرع في أي معنى كان من الرفعة والضعة والرفث والنزاهة والبذخ والقناعة والمدح وغير ذلك من المعاني الحميدة أو الذميمة أن يتوخى البلوغ من التجويد في ذلك إلى الغاية المطلوبة.

ومما يجب تقديمه أيضا أن مناقضة الشاعر نفسه في قصيدتين أو كلمتين بأن يصف شيئا وصفا حسنا ثم يذمه بعد ذلك ذما حسنا بينا غير منكر عليه ولا معيب من فعله إذا أحسن المدح والذم بل ذلك عندي يدل على قوة الشاعر في صناعته واقتداره عليها)[18].

وهذه العناية بالشعر من حيث هو صياغة وتصوير يذكرنا بمقولة الجاحظ قبله، (فإنما الشعر صناعة وضرب من النسج وجنس من التصوير)[19]. ويبدو أن النقاد القدامى قد حاولوا الربط بين الشعر والفنون التصويرية (على أن الفنون التصويرية-كما يقول غنيمي هلال-كانت) تنصرف في كلام هؤلاء النقاد إلى الفنون النفعية لا الفنون الجميلة، فكان يقصد بها النقش والتصوير في مثل فن النجارة وفن النقش، ويفيد من هذه الفكرة نفسها قدامة بن جعفر في قضية التزام الشاعر بالصدق، أو عدم التناقض. فيرى أن الشعر لا يقاس بما فيه من نبل الفكر، أو بصدق مضمونه بل بما يحتويه من صنعة، لأنه إنما يحكم عليه بصورته، كما أن النجار لا يعاب صنعه برداءة الخشب في ذاته، بل بصناعته فيه)[20]. وما دام الشاعر يستطيع إجادة التصوير، فلا ضير أن يخوض في أي موضوع شاء ما دام مجيدا في صنعته، ولذلك فهو يرد قول من اعترض على أبيات امرئ القيس:

فمثلك حبلى قد طرقت ومرضع فألهيتها عن ذي تمائم محول.

إذا ما بكى من خلفها انصرفت له بشق وتحتي شقها لم يحول.

(ويذكر أن هذا معنى فاحش وليس فحاشة المعنى في نفسه مما يزيد جودة الشعر فيه كما لا يعيب جودة النجار في الخشب مثلا كرداءته في ذاته)[21]. حتى الآن يبدو موقف قدامة بن جعفر من الشعر على أنه صناعة واضحا، ولكنه عندما ينتقل إلى الحديث عن المعاني يجد" الناس مختلفين في مذهبين من مذاهب الشعر وهما الغلو في المعنى إذا شرع فيه، والاقتصار على الحد الأوسط في ما يقال منه"[22]. ثم يورد أمثلة للفريقين كانوا يحبذون في بعضها الاقتصار على الحد الأوسط، وفي بعضها الآخر يحبذون الغلو، ليدلي بعد ذلك برأيه في هذين المذهبين، ومن الأمثلة التي أوردها قولهم:(إن مهلهل بن ربيعة:

فلو لا الريح اسمع من بحجر صليل البيض تقرع بالذكور.

خطأ من أجل أنه كان بين موضع الرقة التي ذكرها وبين حجر مسافة بعيدة جدا، وكذلك يقولون في قول النمر بن تولب:

ابق الحوادث والأيام من نمر أشباه سيف قديم إثره بادي.

تظل تحفر عنه إن ضربت به بعد الذراعين والساقين والهادي.

وكذلك قول أبي نواس:

وأخفت أهل الشرك حتى إنه   لتخافك النطف التي لم تخلق.

ثم رأيت هؤلاء بأعينهم في وقت آخر يستحسنون ما يرون من طعن النابغة على حسان بن ثابت رضي الله عنه في قوله:

لنا الجفنات الغر يلمعن بالضحى   وأسيافنا يقطرن من نجدة دما[23].

ومعروف في تاريخ النقد العربي القديم، (كما في كتب الأخبار)* أن النابغة الذبياني كان قد أخذ على حسان بن ثابت، اقتصاره على الحد الأوسط في وصفه للجفنات في هذا البيت في حين كان يستطيع أن يبالغ في وصفها إلى أبعد مدى ممكن.

غير أن قدامة بن جعفر يخالف النابغة في تفسير هذا البيت ويقول إن حسان بن ثابت لم يرد بالجفنات الغر الكثرة وإنما أراد المشهورات، وهو إذ يفسر هذا البيت يستمد مقاييسه من الشعرية العربية وقيمها الفنية، فهو يعرض لتفسير الشطر الثاني من هذا البيت يقول:(فأما النابغة أو من قال إن قوله في السيوف يجرين خير من قوله يقطرن لأن الجري أكثر من القطر فلم يرد حسان الكثرة، وإنما ذهب إلى ما يلفظ به الناس ويعتادونه من وصف الشجاع الباسل والبطل الفاتك بأن يقولوا سيفه يقطر دما، ولم يسمع سيفه يجري ولعله لو قال يجرين دما يعدل عن المألوف المعروف من وصف الشجاع النجد إلى ما لم تجر عادة العرب بوصفه) [24]. وبعد أن يذكر أمثلة الفريقين يعلق عليها بقوله:"فلو أنهم يحصلون مذاهبهم لعلموا أن هذا المذهب في الطعن على شعر حسان غير المذهب الذي كانوا معتقدين له من الإنكار على مهلهل والنمر وأبي نواس لأن المذهب الأول إنما هو لمن أنكر الغلو والثاني لمن استجاده فإن النابغة على ما حكى عنه لم يرد من حسان إلا الإفراط والغلو بتصيير مكان كل معنى وضعه ما هو فوقه وزايد عليه"[25].

وعلى الرغم من إيمانه بمبدأ الغلو في الشعر يخطئ النابغة في وصفه الجفان والسيوف، فيقول: (وعلى أن من أنعم النظر علم أن هذا الرد على حسان من النابغة كان أو من غيره خطأ. وأن حسانا مصيب إذ كانت مطابقة المعنى بالحق في يده وكان الراد عليه عادلا عن الصواب إلى غيره)[26]. هذا الرد على النابغة وأمثاله من قدامة يبدو متناقضا إذ كان الغلو هو تصبير مكان كل معنى وضعه الشاعر ما هو فوقه وزايد عليه وهو مذهب قدامة بن جعفر في الشعر والنابغة في إنكاره على حسان اقتصاره على الحد الأوسط لم يكن مخالفا لمذهب قدامة، بل كان داعما وربما عد قدامة حكم النابغة هذا خطأ، من أجل أن المعنى الذي قصده حسان غير المعنى الذي فهمه النابغة وهو حكم يستثنيه من القاعدة فيما يبدو (الغلو أجود المذهبين إذ لا يكاد ينفض يديه من شرح موقفه من النابغة حتى في الحديث عن الغلو، متناسيا ما قاله عن النابغة وحسان الذي كانت مطابقة المعنى بالحق في يده).

(وكان الراد عليه عادلا عن الصواب إلى غيره) فيقول:(إن الغلو عندي أجود المذهبين وهو ما ذهب إليه أهل الفهم بالشعر والشعراء قديما، وقد بلغني عن بعضهم أنه قال أحسن الشعر أكذبه وكذا نرى فلاسفة اليونانيين وغيرهم على مذهب لغتهم، ومن أنكر على مهلهل والنمر وأبي نواس

قولهم المتقدم ذكره فهو مخطئ لأنهم ممن ذهب إلى الغلو إنما أرادوا به المبالغة والغلو لما يخرج عن الموجود ويدخل في باب المعدوم فإنما يريد به المثل وبلوغ النهاية في النعت وهذا أحسن من المذهب الآخر)[27]. ولكي يقيم رأيه هذا على دعامة قوية نراه ينسب إلى فلاسفة اليونان قولهم:(إن أحسن الشعر أكذبه) ولم يذكر اسما من أسمائهم، ولا المصدر الذي جاء منه بهذه المقولة، ولكننا نجد في كتاب الشعر لأرسطو ما يشبه هذه المقولة مع اختلاف الصياغة، يوردها أرسطو أثناء حديثه عن الملحمة فيقول: (وقد كان هوميروس خاصة هو الذي علم الشعراء الآخرين كيف يتقنون الكذب...)[28]. ولا يستبعد شكري عياد إطلاع قدامة على كتاب الشعر الذي ترجمه متى بن يونس وكان معاصرا له. (وبخاصة في فكرة الغلو والتوسط يمكن أن ترد بسهولة إلى كتاب الشعر[29].

وإذا كان الشعر صناعة كما يقول قدامة، فإن الغاية من الشعر عندئذ تصبح في الصورة لا في المادة، ويصبح الشاعر مطالبا بإجادة التصوير أكثر من مطالبته بالصدق الفني، أو بصدق التجربة الذاتية. وفي ذلك يقول عصام قصبجي: (ليس على الشاعر إذن أن يتوخى الصدق الواقعي من خلال المحتمل، فيمدح بما يمكن وجوده، ولا جناح عليه إذا ما جاوز الغاية، بل عليه أن يجاوزها، فيغلو في نعت ما يريد حتى يجعله مثلا وهذا الولع بالمثل هو علة التطرف وكذلك ليس على الشاعر أن يتوخى الصدق الفني، فيعبر عما يخالجه حقا من مشاعر، وإنما عليه أن يقفو أثر هذا المثل ليبلغ غاية الوصف مجردا عن ذاته)[30]. وإذا تتبعنا حديث قدامة عن المديح والصفات التي يكون عليها، نجده يقول: (لما كانت فضائل الناس من حيث أنهم ناس لا من طريق ما هم مشتركون فيه مع سائر الحيوان على ما عليه أهل الألباب من الاتفاق في ذلك إنما هي العقل والشجاعة والعدل والعفة كان القاصد لمدح الرجال بهذه الأربع الخصال مصيبا والمادح بغيرها مخطئا، ويجوز في ذلك أن يقصد الشاعر للمدح منها بالبعض والإغراق فيه دون البعض مثل أن يصف الشاعر، إنسانا بالجود الذي هو أحد أقسام العدل وحده، فيغرق فيه ويتفنن في معانيه أو بالنجدة فقط .. فلا يسمى مخطئا لإصابته في مدح الإنسان ببعض فضائله لكن يسمى مقصرا عن استعمال جميع المدح فقد وجب أن يكون على هذا القياس المصيب من الشعراء من مدح الرجال بهذه لخلال لا بغيرها والبالغ في التجويد إلى أقصى حدوده من استوعبها ولم يقتصر على بعضها)[31].

وغير خاف أن قدامة ينشد بلوغ النهاية في طلب المثال في الوصف والتصوير والشاعر حر في أن يكون صادقا أو لا يكون. بل ربما كان الأولى به ألا يكون صادقا، ما دام الصدق مرتبطا بالأخلاق لأن ذلك يوقع قدامة في حرج وتناقض، وربما يوقعه في عكس النظرية التي أقامها للشعر. والتي تقوم على أن الشعر صياغة وتصوير، وأن المضامين مادة للتصوير والتشكيل، سواء كانت هذه المضامين أخلاقية، أم منافية للأخلاق. غير أن حديثه عن الغلو يختلف قليلا أو كثيرا عن التشبيه بما يوحي بالتناقض، فهو يريد من الشاعر إذا أخذ في معنى أن يبلغ في وصفه إلى الغاية وإلى تصييره مثلا، ولكنه حين يتحدث عن التشبيه يتخلى عن مذهبه في

الغلو ليقرر أن (أحسن التشبيه هو ما أوقع بين الشيئين اشتراكهما في الصفات أكثر من انفرادهما فيه حتى يدني بهما إلى حال الاتحاد) [32]. ثم يستشهد ببيت امرئ القيس على التشبيه الحسن الذي يجمع تشبيهات كثيرة في بيت واحد:

له ايطلا ظبي وساقا نعامة وإرخاء سرحان وتقريب تتفل.

فتأتي بأربعة أشياء مشبهة بأربعة أشياء وذلك أن مخرج قوله: له ايطلا ظبي إنما هو على أن له أيطلان كايطلي الظبي وكذا كساقي نعامة، وإرخاء كرخاء السرحان، وتقريب كتقريب التتفل[33]. ولكن ما يلفت الانتباه أن قدامة الذي يحبذ مذهب الغلو الذي هو مذهب لفلاسفة اليونان كما يقول، لا يطاوعه حين يعود إلى الشعر العربي القديم فيجد نفسه منساقا وراء ما تفرضه طبيعة الشعر الجاهلي على نحو يظهر في الأمثلة التي يأتي بها ليسند رأيه، كهذا الرأي في بيت امرئ القيس الذي تكثر فيه التشبيهات، وهي خاصية من خصائص الشعر الجاهلي.

ثم نراه يعود إلى نقطة الانطلاق وهي أن الشعر صناعة فيذكر في الغزل أن على الشاعر أن يجيد وصف حالة المحب الذي تصرف به حال الهوى دون أن يكون معتقدا لذلك (ووصف الشاعر لذلك هو الذي يستجاد لا اعتقاده إذ كان الشعر إنما هو قول وإذا أجاد فيه القائل لم يطالب بالاعتقاد لأنه قد يجوز أن يكون معتقدا لإضعاف ما في نفس الشاعر من الوجد بحيث لم ينكروه وإنما اعتقدوه فقط)[34]. ونجده أيضا يتخلى عن مقياس الغلو في المديح والهجاء، فيرى أنه لا ينبغي للمادح أن يمدح بغير الفضائل الأربع التي ذكرنا، ولا ينبغي أن يسلب المهجو صفاته الخلقية.
وإنما يؤخذ في الهجاء من جهة الفضائل النفسية فقط يقول:(ومتى سلب المهجو أمورا لا تجانس الفضائل النفسانية كان ذلك عيبا في الهجاء مثل أن ينسب إلى أنه قبيح الوجه أو صغير الحجم أو ضئيل الجسم أو مقترا أو معسرا أو من قوم ليسوا بأشراف إذا كانت أفعاله في نفسه جميلة وخصاله كريمة نبيلة. وما يدل على ذلك بعد القياس الصحيح والنظر الصريح أشعار وأقوال أعددها) فمنها ما أنشده أبو العباس أحمد بن يحي:

رأت نصف أسفار أميمة قاعدا على نصف أسفار يجن جنونها.

فقالت من أي الناس أنت أتيتنا فإنك راعي ثلة لا ترينها.

فقلت لها ليس الشحوب على الفتى بعار ولا خير الرجال سمينها.

فهذا صحيح في أن القبح والشحوب والسماحة ليست بعار) [35]. وقد رأينا في بداية الحديث عن مفهوم الشعر عند قدامة، أنه يبيح للشاعر أن يخوض في أي معنى كائنا ما كان شريطة أن يجيد صياغته ويبلغ به أقصى التجويد والكمال. ولكنه هنا يقيد الشاعر ويلزمه بالوقوف عند حدود معينة في المدح والهجاء، ففي المدح ينبغي ألا يعدل الشاعر عن الفضائل النفسية إلى الصفات الأخرى كجمال الخلقة مثلا، وفي الهجاء لا يجوز له أن يهجو بغير هذه الفضائل أيضا. وفي كثير من المواقف كان قدامة مضطربا في مصطلحاته وأمثلته، من ذلك مثلا حين يتحدث عن عيوب

المعاني، يذكر الاستحالة والتناقض، ويأتي ببيت لابن هرمة ليمثل للتناقض:(وأرى أن مما يدخل في هذا البيت من التناقض قول هرمة:

تراه إذا ما أبصر الضيف كلبه   يكلمه من حبه وهو أعجم.

فإن الشاعر أقنى الكلب الكلام في قوله يكلمه ثم أعدمه إياه عند قوله: وهو أعجم من غير أن يزيد في القول ما يدل على أن ما ذكره إنما أجراه على طريق الاستعارة) [36]. ولا نجد في هذا البيت تناقضا، وإنما هي استعارة جميلة.تنقل إلينا صورة هذا الكلب الوديع الذي يكاد الفرح ينطقه وهو يستقبل الضيف، وكان قدامة نسي مذهب الغلو والكذب في الشعر فبدا متناقضا في أكثر من موقف من ذلك أنه فضل قول عنترة في صفة فرسه على قول ابن هرمة في صفة كلبه. قال فإن عذر هذا الشاعر ببعض المعاذير إذ كانت الحجج كثيرة فهلا قال كما قال عنترة:

فازور من وقع القنا بلبانه   وشكى إلي بعبرة وتحمحم.

فلم يخرج الفرس عما له من التحمحم إلى الكلام ثم قال:

لو كان يدرى ما المحاورة اشتكى   ولكان لو علم الكلام مكلمي.

وواضح أنه لا اختلاف بين بيت ابن هرمة وبيتي عنترة، إلا أن الأول أوجز الصورة الأدبية في بيت واحد جميل، والثاني فصل بعض الشيء فيها، وكان يفترض أن يقدم قدامة بيت ابن هرمة لو تقيد بمذهب الغلو الذي نادى به، ولكنه متأثر بالفلسفة والمنطق لذلك أحب من عنترة بسطه الأسباب ثم النتائج في بيتيه، والغريب أنه يعود بعد هذا الحديث عن الغلو وكأنه أحس باقترابه من التناقض فيأخذ في توضيح الفرق بين المتناقض والممتنع فيقول: (والفرق بين الممتنع والمتناقض الذي تقدم الكلام عليه أن المتناقض لا يكون ولا يمكن تصوره في الوهم والممتنع لا يكون ولكن يمكن تصوره في الوهم مما جاء في الشعر وقد جاء في الشعر وقد وضع الممتنع في ما يجوز وقوعه قول أبي نواس:

يا أمين الله عش أبدا   دم على الأيام والزمن.

فليس يخلو هذا الشاعر من أن يكون تفاءل لهذا الممدوح بقوله عش أبدا أمرا أو دعاء وكلا الأمرين مما لا يجوز ومستقبح، ولعل معترضا يعترض على هذا القول منا في هذا الموضع فيقول إنه مناقضة لما استجزناه ورأيناه صوابا في صدر هذا الكتاب من الغلو ويجعل قول أبي نواس هذا غلوا فيلزمنا تجويزه)[37].

وقد جعل مخارج الغلو على(يكاد) ولو طبق هذا المقياس على بيت ابن هرمة لاستقام له الأمر ولرأى(أن يكاد يكلمه) أصلح (أي يكلم الضيف) ولتجنب هذا الاضطراب في استخدام المصطلحات وتطبيقها على الأمثلة التي لا تخدم غايته.

ونخلص من كل ما تقدم إلى أن قدامة كان يفضل الكذب بمعنى حرية الشاعر في الخوض في أي موضوع شاء دون حظر وأن الصورة في الشعر هي الغاية وليست المادة التي تتضمنها هذه الصورة. كالنجارة في الخشب لا تعاب إلا من جهة الصنعة فيه. لكنه أكثر من المصطلحات التي

أوقعته في التناقض في أكثر من موقف، وكانت الأمثلة التي يستعين بها لتوضيح القاعدة كثيرا ما تبعده عن الهدف إذ لم تكن هذه القواعد مستخلصة من دراسة مستفيضة للشعر العربي وإنما جاء بها قدامة وفرضها على الشعر العربي فبان التنافر بين القاعدة والتطبيق.

وقد نلحظ بعض التقارب بين ابن طباطبا وقدامة بن جعفر، وخاصة في حديث كل منهما عن التشبيه، فابن طباطبا يطلب من الشاعر (أن يتعمد الصدق والوفق في تشبيهاته) [38]. ويرى أنه(إذا اتفق في الشيء المشبه معنيان أو ثلاثة معان من هذه الأوصاف قوى التشبيه وتأكد الصدق فيه، وحسن الشعر به) [39]. وأحسن التشبيهات ما إذا عكس لم ينتقص بل يكون كل شبه بصاحبه مثل صاحبه ويكون صاحبه مثله مشتبها به صورة ومعنى .. والتشابه أنحاء .. فكلما زاد عدد هذه الأنحاء في التشبيه قوى التشبيه وتأكد الصدق فيه [40]. ويقول قدامة: (إن أحسن التشبيه هو ما أوقع بين شيئين اشتراكهما في الصفات أكثر من انفرادهما فيها حتى يدني بهما إلى حال الاتحاد) [41]. فإذا عرفنا أن قدامة يميل إلى الغلو وطلب المثال في مجمل آرائه، أدركنا مدى تعثره أحيانا بين النظرية والتطبيق، وربما كان قدامة(إنما يتسامح في الغلو إذا كان في المعاني لا في الصور) [42]. كما يقول إحسان عباس. وربما كان ذلك أيضا سببا في نفوره من الاستعارة إذا لم تحمل محمل التشبيه.

ويظل الفرق بعد ذلك في كون قدامة يحاول وضع مخطط للشعر أساسه المنطق(بقطع النظر عن السعة والشمول وحكم الذوق، والثاني يحاول أن يحد من طغيان الذوق بشيء من القواعد والأسس)[43].

وإذا كان قدامة بن جعفر قد حاول وضع أسس نظرية للشعرية العربية ولم تطاوعه طبيعة الشعر العربي على تطبيقها، فذلك لأنها جزئية وغير شاملة إضافة إلى أنها مستخلصة من أدب أجنبي يجافي طبيعة الشعر العربي وذوق العربي. وكل هذا لا يمنع أن نلحظ ميل قدامة إلى الشعر القديم وتأثره بقيمه وأعرافه الجمالية، من خلال كثرة الأمثلة ومحاولته في أكثر من موقف التوفيق بين هذه الأمثلة والقواعد..وهي محاولة للتوفيق بين العقل والعاطفة. واضطرابه بين النظرية والتطبيق نابع . فيما يبدو . من عدم دراسته للشعر العربي القديم دراسة شاملة تمكن من وضع علم يميز جيد الشعر من رديئة، يعني . ضمن ما يعني . انتصار الشعر الجاهلي ومقاييسه النقدية في توجيه النقد العربي القديم في القرن الرابع الهجري.

وممن فضل مذهب الغلو والإفراط في الشعر، نجد ابن الأثير (ت 684هـ) الذي قال:(أما الإفراط فقد ذمه قوم من أهل هذه الصناعة، وحمده آخرون. والمذهب عندي استعماله، فإن أحسن الشعر أكذبه، بل أصدقه أكذبه لكنه تتفاوت درجاته، فمن المستحسن الذي عليه مدار الاستعمال، ولا يطلق على الله سبحانه وتعالى، لأنه مهما ذكر به من المغالاة في صفاته، فإنه دون ما يستحقه. ومن ذلك قول بشار :

إذا ما غضبنا غضبة مضرية هتكنا حجاب الشمس أو قطرت دما.

وقول عنترة:

وأنا المنية في المواطن كلها والطعن مني سابق الآجال.

ومنه ما يستهجن، كقول النابغة الذبياني:

إذا أتِعثت خاف الجبان رعاثها ومن يعلق حيث علق يفرق[44].

وهذا يصف طول قامتها لكنه من الأوصاف المنكرة التي خرجت بها المغالاة عن حيز الاستحسان. وأورد كذلك لأبي نواس قوله:

وأخفت أهل الشرك حتى أنه لتخافك النطف التي لم تخلق.

وعلق عليه بقوله: وهذا أشد إفراطا من قول النابغة. ومن الإفراط أيضا قول أبي نواس أيضا:

كدت منادمة الماء سيوفه فلقلما تحتازها الأجفان.

حتى الذي في الرحم لم يك صورة بفؤاده من خوفه خفقان[45].

وابن الأثير وإن كان ممن يفضل مذهب الغلو والإفراط في الشعر، إلا أنه لا يترك هذا الباب مفتوحا للشاعر دون أن يحده بشيء من القيود، يبدو ذلك من حديثه عن أبي الطيب المتنبي في بعض أشعاره ومفاضلته بينه وبين الشاعر قيس بن الخطيم في هذه الأمثلة، فقال:(وقد استعمل أبو الطيب هذا القسم في شعره كثيرا الإفراط فأحسن في مواضع منه، فمن ذلك قوله:

عجاجا تعثر العقبان فيه كأن الجو وعث أو خبار.

ومن ذلك قوله أيضا:

كأنما نتلقاهم لنسلكهم فالطعن يفتح في الأجواف ما يسع.

وعلى هذا ورد قول قيس بن الخطيم:

ملكت بها كفي فانهرت فتقها يرى قائم من دونها ما وراءها.

وعقب على هذه الأمثلة بقوله: "وأبو الطيب أكثر غلوا في هذا المعنى، وقيس بن الخطيم أحسن، لأنه من الممكن، فإن الطعنة تنفذ حتى يتبين فيها الضوء، وأما أن يجعل المطعون مسلكا كما قال أبو الطيب فإن ذلك مستحيل"[46].

وانظر إلى هذا التعقيب الذي يتردد فيه ابن الأثير في مفهوم الإفراط والغلو، بين إطلاق يد الشاعر فيه، وبين تقييده بحدود المعقول والممكن.

ويبدو أن مفهوم الصدق والكذب، قد ارتبط في أذهان النقاد بالمنحى الديني والأخلاقي في أغلب الأحيان، فقد رأينا اضطرابهم في تفسير هذين المفهومين في الشعر في أكثر من موقف، وربما كانت صفة الفارابي للشعر بأنه أقاويل كاذبة مضللة للكثير من النقاد، فهو القائل:"فالأقاويل البرهانية صادقة بالكل لا محالة، والجدلية صادقة بالبعض على الأكثر أما الأقاويل الشعرية فإنها كاذبة بالكل لا محالة" [47]. ويرى إحسان عباس "أن لفظة الكذب موهمة هنا، فهي ليست غضا من قيمة الشعر، وإنما هي لتمييز الأقاويل الشعرية عما يعتمد إطلاقا على البرهان ويكون صدقا

كله"[48]. ولكن القدامى . فيما يبدو . فهموا من الكذب هنا نقيض الصدق بمعناه الأخلاقي الواسع، و" أفضى هذا الغلط، فضلا عن اقتران مصطلح الصدق بالمدلول الديني الخلقي، إلى التخبط طويلا بين القول:"أن الكذب هو غاية الشعر" وبين القول:"أن الصدق هو غاية الخلق" وكأن ثمة تعارضا بين الشعر والخلق ويلوح أن منشأ الغلط يرجع إلى الخلط بين مفهوم الخيال، ومفهوم الكذب) [49].

وربما كان قول ابن سينا بالتخييل، ما يشعر بأنه من كلام الفارابي أنه يقصد الكذب بمعناه الأخلاقي، فحاول أن بجمع في الشعر بين الصدق والتخييل، ولكنه وجد الناس أطوع للتخييل منهم للتصديق، فقال: (وإذا كانت محاكاة الشيء بغيره تحرك النفس وهو كاذب فلا عجب أن تكون صفة الشيء على ما هو عليه تحرك النفس وهو صادق، بل ذلك أوجب، لكن الناس أطوع للتخييل منهم للتصديق، وكثير منهم إذا سمع التصديقات استنكرها وهرب منها، وللمحاكاة شيء من التعجيب ليس للصدق، لأن الصدق المشهور كالمفروغ منه ولا طراءة له، والصدق المجهول غير ملتفت إليه. والقول الصادق إذا حرف عن العادة وألحق به شيء تستأنس به النفس فربما أفاد التصديق والتخييل معا، وربما شغل التخييل عن الالتفات إلى التصديق والشعور به. والتخييل إذعان، والتصديق إذعان للتعجب والالتذاذ بنفس القول، والتصديق إذعان لقبول أن الشيء على ما قيل فيه)[50]. وكلام ابن سينا في هذا النص يوحي بميله إلى التخييل في الشعر أكثر من ميله إلى الصدق فيه، ويرى أن الصدق إذا حرف عن العادة وامتزج بالتخييل ربما أفاد التصديق والتخييل معا. ذلك أنه لا تعارض بين الصدق والتخييل في التجربة الفنية، أو ما نسميه بالصدق الفني.

وقد رد حازم القرطاجني (ت 684هـ) على من ادعوا أن الشعر كذب كله فقال: (وإنما احتجت إلى إثبات وقوع الأقاويل الصادقة في الشعر لأرفع الشبهة الداخلة في ذلك على قوم، حيث ظنوا أن الأقاويل الشعرية لا تكون إلا كاذبة. وهذا قول فاسد قد رده أبو علي بن سينا في غير ما موضع من كتبه لأن الاعتبار في الشعر إنما هو التخييل في أي مادة اتفق، لا يشترط في ذلك صدق ولا كذب، بل أيهما ائتلفت الأقاويل منه فبالعرض لأن صنعة الشاعر هي جودة التأليف وحسن المحاكاة، وموضعها الألفاظ وما تدل عليه)[51].

ويبين الرأي عند حازم أكثر في حديثه عن (صناعة الخطابة وصناعة الشعر حين يذهب إلى أن الكلام يحتمل الصدق والكذب سواء أورد ذلك على جهة الأخبار والاقتصاص، أم على جهة الاحتجاج والاستدلال فالخطابة تعتمد تقوية الظن إلا إذا عدل الخطيب عن الإقناع إلى التصديق، والظن مناف لليقين. والشعر يقوم أساسا على التخييل، ولهذا فالأقاويل الشعرية اقتصادية كانت أو استدلالية غير واقعة أبدا في طرف واحد من النقيضين اللذين هما الصدق والكذب. ولكن تقع تارة صادقة، وتارة كاذبة، إذ ما تقوم به الصناعة الشعرية وهو التخييل غير مناقص لواحد من الطرفين، فلذلك كان الرأي الصحيح في الشعر أن مقدماته تكون صادقة، وتكون كاذبة، وليس يعد شعرا من حيث هو صدق ولا من حيث هو كذب، بل من حيث هو كلام مخيل)[52].

وهذا كلام لا يختلف كثيرا عن كلام الفلاسفة ونظرتهم إلى الشعر، (فالعمل الشعري عند حازم محاكاة وتخييل وتخيل فهو محاكاة إذا نظرنا إليه من جانب علاقته بالواقع. وهو تخييل إذا نظرنا إليه من زاوية علاقته بالمبدع) [53]. وهكذا خلص إلى أن الشعر أقاويل مخيلة تهدف إلى التأثير في المتلقي. وبهذا يخلص الشعر من قيود الصدق والكذب، ويربطه بالتخييل وحسن المحاكاة. وكان أفضل الشعر عند حازم ما حسنت محاكاته وهيئته، وقويت شهرته أو صدقه أو خفي كذبه، وقامت غرابته. وإن كان قد يعد حذقا للشاعر اقتداره على ترويج الكذب وتمويهه على النفس وإعجالها إلى التأثر له فبل، إعمالها الروية في ما هو عليه. فهذا يرجع إلى الشاعر وشدة تحيله في إيقاع الدلسة للنفس في الكلام، فأما أن يكون ذلك شيئا يرجع إلى ذات الكلام فلا[54]. وإنما كثر الحديث عن الصدق والكذب في الشعر عند ناقدين من نقاد القرن الرابع الهجري، هما ابن طباطبا وقدامة بن جعفر، ولم نجد بعدهما من وقف طويلا عند هذين المصطلحين. فالآمدي في موازنته يشير إلى هذه المسألة إشارة عابرة فيقول:(والشاعر لا يطالب بأن يكون قوله صدقا ولا يوقعه موقع الانتفاع به لأنه قد يقصد إلى أن يوقعه موقع الضرر ولا أن يجعل له وقتا دون وقت)[55]. ومجمل موقفه أنه يميل إلى الصدق في المعاني ضمن التقاليد الفنية للشعر القديم.

وقد تبنى الكثير من النقاد في القرن الرابع الهجري آراء قدامة بن جعفر، ولا سيما مقولته: (أعذب الشعر أكذبه) فأبو هلال العسكري يقول مقارنا بين النظم والشعر:(ولا يقع الشعر من هذه الأشياء موقعا، ولكن له مواضيع، لا ينجح فيها غيره من الخطب والرسائل وغيرها، وإن كان أكثره قد بني على الكذب والاستحالة من الصفات الممتنعة والنعوت الخارجة عن العادات والألفاظ الكاذبة .. لا سيما الشعر الجاهلي الذي هو أقوى الشعر وأفحله، وليس يراد منه إلا حسن اللفظ وجودة المعنى، هذا هو الذي سوغ استعمال الكذب وغيره مما جرى ذكره فيه. وقيل لبعض الفلاسفة: فلان يكذب في شعره؟ فقال: يراد من الشاعر حسن الكلام، والصدق يراد من الأنبياء)[56].

وإذن فأبو هلال لا يطلب من الشاعر أن يكون صادقا فيما يقوله، وإنما يطلب منه إجادة الصورة الفنية. وهي مسوغ كاف لإدخال الكذب فيه، ولكنه حين يصف طريقة عمل الشعر ينصح (بتوخي الصدق وتحري الحق في سوق الخبر واقتصاص الكلام) [57]. وهذا يدل على تناقض واضح في موقفه.

ويعيد ابن وكيع مقولة قدامة بن جعفر في مؤلفه (المنصف) فيقول: (وطائفة من الأدباء يستحسنوه (الغلو) ويقولون أحسن الشعر أكذبه، والغلو يراد به المبالغة في مجيء الشاعر بما يدخل في المعدوم ويخرج عن الموجود. وقد أبت طائفة من العلماء استحسان هذا الجنس لما كان خلاف الحقائق وخروجه عن اللفظ الصادق.قال أبو محمد: وما أتوا بشيء لأن الشعراء لا يلتمس منهم الصدق، وإنما يلتمس منهم حسن القول، والصدق، يلتمس من أخبار الصالحين وشهود

المسلمين)[58]. والمنزع الديني واضح في رفضه لشهادة الشعراء دون استثناء. وكذلك نجد الصاحبي يرفض (أن يكون في الشعراء ما يمكن أن يعد صدقا، لأنه مجرد تسلية يتخذه الشاعر سبيلا للكسب المادي.

(فالشاعر بين كذب وإضحاك). وإذا كان الأمر كذلك فلا مجال لطرح السؤال هل أحسن الشعر أصدقه أم أكذبه لأن الصدق في الشعر لا يمكن أن يكون(ولا نكاد نرى شاعرا إلا مادحا ضارعا أو هاجيا ذا قذع)[59].

ويبدو أن النقاد في القرن الرابع الهجري، كانوا في أكثر الأحيان في عجلة من أمرهم حين يعرضون لمصطلحي الصدق والكذب في الشعر، وكانت نظريتهم في ذلك متأثرة بمفهوم الشعر لديهم، والذي كان ينزع نزعة دينية أخلاقية في الغالب. وقد لا نجد من وقف عند هذه القضية وأعطاها اهتماما كبيرا، أكثر من عبد القاهر الجرجاني. لذلك كان رأيه أوضح وتحليله أدق، فهو يبدأ كلامه بالفصل بين الشعر والمنطق في (بيت البحتري):

كلفتمونا حدود منطقكم   في الشعر يغني عن صدقه الكذب.

أراد كلفتمونا أن نجري مقاييس الشعر على حدود المنطق، ونأخذ نفوسنا فيه بالقول المحقق حتى لا ندعي إلا ما يقوم عليه من العقل برهان يقطع به، ويلجئ إلى موجبه، ولا شك أنه إلى هذا النحو قصد، وإياه عمد إذ يبعد أن يريد بالكذب إعطاء الممدوح حظا من الفضل والسؤدد ليس له، ويبلغ بالصفة حظا من التعظيم ليس هو أهله، وأن يجاوز من الإكثار محله لأن هذا الكذب لا يبين بالحجج المنطقية، والقوانين العقلية، وإنما يكذب فيه القائل بالرجوع إلى حال المذكور واختياره في ما وصف به والكشف عن قدرته وخسته، ورفعته ومنعته ومعرفة محله ومرتبتة) [60]. ثم يجعل هذا التمهيد للحديث عن الصدق والكذب في الشعر واختلاف الآراء حول هذه المسألة، فيقول:(وكذلك قول من قال:(خير الشعر أكذبه) فهذا مرده لأن الشعر لا يكتسب من حيث هو شعر فضلا ونقصا وانحطاطا وارتفاعا بأن ينحل الوضيع صفة من الرفعة هو منها عار، أو يصف الشريف بنقص وعار، فكم جواد بخله الشعر وبخيل سخاه وشجاع وسمه بالجبن، وجبان ساوى به الليث ودنى أوطأه قمة العيوق وغبي قضى له بالفهم وطائش ادعى له طبيعة الحكم ثم لم يعتبر ذلك في الشعر نفسه حيث تنتقد دنانيره وتنشر دبابجه، ويفتق مسكه فيضرع أريجه وأما من قال في معارضة هذا القول:(خير الشعر أصدقه) كما قال:

وإن أحسن بيت أنت قائله   بيت يقال إذا أنشدته صدقا.

فقد يجوز أن يراد به أن خير الشعر ما دل على حكمة يقبلها العقل، وأدب يجب به الفضل، وموعظة تروض جماح الهوى، وتبعث على التقوى، وتبين موضع القبح والحسن في الأفعال وتفضل بين المحمود والمذموم من الخصال، وقد ينحى بها نحو الصدق في مدح الرجال كما قيل: كان زهير لا يمدح الرجل إلا بما فيه، والأول أولى لأنهما قولان يتعارضان في اختيار نوعي الشعر، فمن قال(خيره أصدقه)كان الإغراق والمبالغة والتجوز إلى التحقيق والتصحيح،

واعتماد ما يجري من العقل على أصل صحيح، أحب إليه وآثر عنده إذا كان ثمره أحلى، وأثره أبقى، وفائدته أظهر، وحاصله أكثر، ومن قال:(أكذبه) ذهب إلى أن الصنعة إنما تمد باعها وتنشر شعاعها، ويتسع ميدانها، وتتفرع أفنانها، حيث يعتمد الاتساع والتخييل، ويدعى الحقيقة فيما أصله التقريب والتمثيل، وحيث يقصد التلطف والتأويل ويذهب بالقول مذهب المبالغة والإغراق في المدح والذم والوصف والنعت والفخر والمباهاة وسائر المقاصد والأغراض، وهنا يجد الشاعر سبيلا إلى أن يبدع ويزيد في اختراع الصور ويعيد، ويصادف مضطربا كيف شاء واسعا، ومددا من المعاني متتابعا، ويكون كالمغترف من عد لا ينقطع، والمستخرج من معدن لا ينتهي)[61].

وإلى هذا الرأي يذهب حازم القرطاجني، حين يجعل الشعر تخييلا لا يرتبط بطرف من الطرفين، وهما الصدق والكذب، ولا يحكم عليه من حيث أنه صادق أو كاذب، بل من حيث أنه كلام مخيل وحسب، قال:(..وأن تكون الأقاويل الشعرية اقتصادية كانت أو استدلالية غير واقعة أبدا في طرف واحد من النقيضين الذين هما الصدق والكذب، ولكن تقع تارة صادقة وتارة كاذبة، إذ ما تتقوم به الصناعة الشعرية وهو التخييل غير مناقض لواحد من الطرفين فلذلك كان الرأي الصحيح في الشعر أن مقدماته تكون صادقة وتكون كاذبة، وليس يعد شعرا من حيث هو صدق ولا من حيث هو كذب، بل من حيث هو كلام مخيل)[62]. ويكاد شرح عبد القاهر لهذه المسألة يكون أوفى الشروح التي كشفت معاني السابقين له في قضية الصدق والكذب، مع شيء كثير من الوضوح والدقة لم يعرفها السابقون له. وحسبه أنه لم يضطرب في استخدام مصطلحي الصدق والكذب كما اضطرب من سبقه من نقاد القرن الرابع الهجري.

إن مسألة الصدق والكذب في تاريخ النقد العربي وفي تاريخ النقد الحديث ما تزال موضوع خلاف في الشعر، وما يزال النقاد أيضا يختلفون في فهم الصدق والكذب وتفسيرهما. ذلك أن وظيفة اللغة – كما يبدو – لا تخضع للمقاييس العقلية الصارمة، والمعايير الأخلاقية التي تضعها المجتمعات المختلفة، ما دامت مرتبطة بالانفعالات والأحاسيس لدى الشاعر، وفي ذلك يقول ريتشارد: (وغالبا ما توجد هاتان الوظيفتان للغة معا، والوظيفة الرمزية، والوظيفة الانفعالية، فقد يدخل عنصر إشارة(الرمز)في جميع استعمالات الشخص الراشد للغة تقريبا، وقد تتضمن لغة إشارة حتى وإن كانت هذه الإشارة إلى الأشياء بصفة عامة، إلا أن هاتين الوظيفتين متميزتان من ناحية المبدأ فطالما كانت الكلمات تستعمل استعمالا انفعاليا لا تطرأ مسألة صدقها بالمعنى الضيق للصدق بشكل مباشر فالكثير من الشعر مثلا يتألف من قضايا من الممكن تصديقها أو تكذيبها، ومع ذلك فلا تستخدم هذه القضايا من أجل صدقها أو كذبها، ولكن من أجل تلك المواقف العاطفية التي يثيرها قبول هذه القضايا ولا يتوقف قبولها على صدقها أو كذبها فاللغة في الشعر تؤدي أهم وظائفها حينما تتمكن من إثارة الإحساس أو الموقف المعين، وليست للوظيفة الرمزية التي قد تكون لها سوى قيمة ثانوية باعتبارها مجرد أداة أو وسيلة تخدم الوظيفة الانفعالية)[63].

وربما كان اهتمام أغلب النقاد القدامى بمسألة الصدق والكذب في الشعر، من الأسباب التي حصرت جهود العلماء بين هذين المفهومين وقيدت نشاط الخيال لديهم، وذلك حين كانوا يطالبون الشاعر بمقاربة الحقيقة في الوصف والتشبيه، وألغوا في أكثر الأحيان صدق الشاعر وتعبيره عن معاناته هو، مع إلزامه بوصف المعاني الصادقة المقاربة للواقع، ما دامت غاية الشعر غاية تصويرية أكثر من الإعراب عن ذات النفس وما يختلج فيها من انفعالات ومشاعر، ومن ثمة عد التشبيه من أصعب أغراض الشعر، كما يرى ابن رشيق إذ يقول: (وإنما خصصت التشبيه لأنه أصعب أنواع الشعر، وأبعدها متعاطى، وكل يصف الشيء بمقدار ما في نفسه من ضعف أو قوة، وعجز أو قدرة، وصفة الإنسان ما رأى يكون لا شك أصوب من صفته ما لم ير، وتشبيهه ما عاين بما عاين أفضل من تشبيهه ما أبصر بما لم يبصر)[64].

وكلام ابن رشيق هنا يعد خلاصة لآراء القدامى في تفصيلهم للتشبيه الحسي المقارب للحقيقة، على نحو يدل على ربطهم الشعر بفن التصوير وهو أمر – لا شك – لا ينسجم وطبيعة الشعر ،ذات العلاقة القوية بين عالم الإنسان الداخلي، وعالم الطبيعة الخارجي. وإذا كان التشبيه من أصعب أغراض الشعر لدى النقاد القدماء، فلأن النموذج الأعلى للشعر (الشعر الجاهلي والإسلامي) فيه من التشبيهات ما يبلغ الغاية، ولأن تشبيهات القدماء كانت أقرب إلى التصوير منها إلى شيء آخر وفي كل الآراء حول صدق الشعر أو كذبه، كانت تدور حول صدق المعاني المطابقة لأحكام الواقع، وكان القدماء يتحدثون في ذلك على هدى من الشعر الجاهلي ومقاييسه الفنية وموروثهم اللغوي.

ومن هنا كان بعض الدارسين يرى أن القدماء فهموا حقيقة الشعر فهما خاطئا، فقال: (ومنها فهم الحقيقة الشعرية فهما خاطئا إذ تتردد عند النقاد بين القصد والمبالغة، فقد قرب بين الشعر والخيال المقصوص الجناح آنا، واعتبر الخيال آنا آخر تجاوزا وانحرافا يحمد أو لا يحمد وهذا الانحراف هو الذي يطلق عليه كثيرا لفظ الكذب ولم تسفر مسألة صدق الشعر وكذبه عن مناقشة حقيقة لنشاط الخيال في الشعر، بل كان وضع الصدق في مقابل المبالغة والغلو كفيلا بأن يضيق معناه إن لم يجعله شاحبا ينطوي على ما يشبه علو الواقع وسيطرته على الشاعر)[65].

إن مقومات الصورة الشعرية عند عبد القاهر الجرجاني وثيقة الصلة بمقياس العقل، والحاذق من الشعراء يستطيع إيجاد العلاقة بين الأشياء المتباعدة في الجنس. قال: (ولم أرد بقولي أن الحذق في إيجاد الائتلاف بين المختلفات في الأجناس، أنك تقدر أن تحدث هناك مشابهة ليس لها أصل في العقل، وإنما المعنى أن هناك مشابهات خفية يدق المسلك إليها، فإذا تغلغل فكرك فأدركها فقد استحققت الفضل، ولذلك يشبه المدقق في المعاني بالغائص على الدر)[66].

وذهب إلى أن المعاني قسمين: قسم عقلي، وقسم تخيلي، وتحرر بذلك من الوقوف عند مفهومي الصدق والكذب بالمعنى الأخلاقي الديني. فقال: (فالذي هو العقلي على أنواع: أولها عقلي صحيح مجراه في لشعر والكتابة، والبيان والخطابة، مجرى الأدلة التي يستنبطها العقلاء،

والفوائد الذي تثيرها الحكماء، ولذلك تجد الأكثر من هذا الجنس منتزعا من أحاديث النبي ، وكلام الصحابة رضي الله عنهم ومنقولا من آثار السلف الذين شأنهم الصدق، وقصدهم الحق، أو ترى له أصلا في الأمثال القديمة والحكم المأثورة في القدماء.فقوله(من الكامل):

وما الحسب الموروث لا دردره بمحتسب إلا بآخر مكتسب.

ونظائره كقوله(من الطويل):

إني وإن كنت ابن سيد عامر وفي السر منها في الصريح المهذب.

لما سودتني عامر عن وراثة أبى الله أن أسمو بأم ولا أب.

معنى صريح محض يشهد له العقل بالصحة، ويعطيه من نفسه أكرم النسبة، وتتفق العقلاء على الأخذ به والحكم بموجبه، في كل جيل وأمة، ويوجد له أصل في كل لسان ولغة..وقال محمد بن الربيع الموصلي(من البسيط):

الناس في صورة التشبه أكفاء أبوهم آدم والأم حواء.

فإن يكن لهم في أصلهم شرف يفاخرون به فالطين والماء.

ما الفضل إلا لأهل العلم إنهم على الهدى لمن استهدى أدلاء.

ووزن كل امرئ ما كان يحسنه والجاهلون لأهل العلم أعداء.

فهذا كما ترى باب من المعاني التي تجمع فيها النظائر وتذكر الأبيات الدالة عليها فإنها تتلاقى وتتناظر وتتشاكل، ومكانه من العقل ما ظهر لك)[67].

وكذلك قوله(من الكامل):

لا يسلم الشرف الرفيع من الأذى حتى يراق على جوانبه الدم[68].

معنى معقول لم يزل العقلاء يقضون بصحته، ويرى العارفون بالسياسة الأخذ بسنته.وأما القسم التخيلي فهو الذي لا يمكن أن يقال أنه صدق وإن ما أثبته ثابت وإن ما نفاه منفي. وهو مفتن المذاهب، كثير المسالك لا يكاد يحصر إلا تقريبا، ولا يحاط به تقسيما وتبويبا، ثم إنه يجيء طبقات، ويأتي على درجات فمنه ما يأتي مصنوعا قد تلطف فيه واستعين عليه بالرفق والحذق، حتى أعطى شبها من الحق، وغشى رونقا من الصدق باحتجاج تمحل، وقياس تصنع فيه وتعمل. ومثاله قول أبي تمام(من الكامل):

لا تنكر عطل الكريم من الغنى فالسيل حرب للمكان العالي.

فهذا خيل إلى السامع أن الكريم إذا كان موصوفا بالعلو والرفعة في قدره، وكان الغنى كالغيث في حاجة الخلق إليه وأعظم نفعه، وجب بالقياس أن يزل عن الكريم، زليل السيل عن الطود العظيم، ومعلوم أنه قياس تخييل وإيهام، لا تحصيل وإحكام، فالعلة في أن السيل لا يستقر على الأمكنة العالية أن الماء سيال لا يثبت إلا إذا حصل في موضع له جوانب تدفعه عن الإنصباب وتمنعه من الانسباب، وليس في الكريم والمال شيء من هذه الخلال. وأقوى من هذا في أن يظن حقا وصدقا وهو التخيل قوله(من البسيط):

الشيب كره وكره أن يفارقني   أعجب بشيء على البغضاء مودود.

هو من حيث الظاهر صدق وحقيقة لأن الإنسان لا يعجبه أن يدركه الشيب فإذا أدركه كره أن يفارقه فتراه لذلك ينكره ويتكرهه على إرادته أن يدوم له، إلا أنك إذا رجعت إلى التحقيق كانت الكراهة والبغضاء لاحقة للشيب على الحقيقة، فأما كونه مرادا ومردودا فمتخيل فيه وليس بالحق بل المردود الحياة والبقاء)[69].

وهذا يفيد أن عبد القاهر توصل بنظره الثاقب وتحليله العميق إلى أسرار البلاغة وجماليات التعبير. فعرف أن الشاعر باصطناعه لغة الفن في شعره، يعبر عن مستويين من الكلام: الأول أن يكون صادقا بنقله لتجارب الناس في الحياة، والتي تفيدهم الحكمة منها، أو أن يسوق إليهم مثلا سائرا، أو تشبيها بديعا قريبا من واقعهم بحيث يطمئنون إلى صوابه وحسن التعبير عنه.

والثاني، أن ينحو به قائله منحى تخييليا بحيث ينتفي معه أن يكون حكمنا عليه من خلال معياري الصدق والكذب، بل من حيث هو كلام مخيل فحسب. وقد حرص عبد القاهر على تقييد التخييل بالمقاربة والتمثيل والمبالغة، بحيث تبقى الصورة مشدودة إلى معايير العقل بإبقاء حدودها متمايزة. وإذا أعذب الشعر أصدقه يعني ترك الإغراق والمبالغة والتجوز إلى التحقيق والتصحيح اعتماد ما يجري من العقل على أصل صحيح[70].

فذاك الذي يفضله عبد القاهر ويطالب به. وإن وجد من يعترض على هذا المذهب، لأنه يحد من نشاط الخيال. ويرى أنه كالمقصور المداني قيده، والذي لا تتسع كيف شاء يده وأيده ثم هو في الأكثر يسرد على السامعين معاني معروفة وصورا مشهورة، ويتصرف في أصول هي وإن كانت شريفة فإنها كالجواهر تحفظ أعدادها ولا يرجى ازديادها، وكالأعيان الجامدة التي لا تنمى ولا تزيد، ولا تربح ولا تفيد، وكالحسناء العقيم والشجرة الرائقة لا تمتع بجني كريم.

هذا ونحوه يمكن أن يتعلق به في نصرة التخييل وتفضيله، والعقل بعد على تفضيل القبيل الأول وتقديمه، وتفخيم قدره وتعظيمه، وما كان العقل ناصره، والتحقيق شاهده، فهو العزيز جانبه، المنبع مناكبه[71].

ومع أن عبد القاهر أدرك أهمية التخييل في الشعر، وما يمكن أن يتيحه من آفاق الإبداع، إلا أن نزعته العقلية، وتأثره بدراسات الإعجاز في القرآن الكريم حالا دون ذهابه بعيدا في تحليله للتخييل ومجالات الإبداع التي يتيحها للمبدعين واعتبره في النهاية ضربا من المغالطة للعقل، وإيهام النفس فقال: (وجملة الحديث الذي أريده بالتخييل هاهنا ما يثبت فيه الشاعر أمرا هو غير ثابت أصلا، ويدعي دعوى لا طريق إلى تحصيلها ويقول قولا يخدع فيه نفسه ويريها ما لا ترى). وفضل الاستعارة على التخييل أن الاستعارة سبيلها سبيل الكلام المحذوف في أنك إذا رجعت إلى أصله وجدت قائله وهو يثبت أمرا عقليا صحيحا ويدعي دعوى لها سنخ في العقل[72].

إن الحرص على إيضاح مقاصد الرسالة الدينية –ولا شك– من أهم العوامل التي جعلت عبد القاهر وكل من اشتغل في إعجاز القرآن الكريم يهتمون في المقام الأول بوضوح المعنى،

وتبيان ما خفي من دقائق الأمور وتمثيلها للحس والعيان. لأن أنس النفوس موقوف على تخرجها من خفي إلى جلي، وتأتيها بصريح بعد مكني، وأن تردها في الشيء تعلمها إياه إلى شيء آخر هي بشأنه أعلم، وثقتها به في المعرفة أحكم، نحو تنقلها عن العقل إلى الإحساس وعما يعلم بالفكر إلى ما يعلم بالاضطرار والطبع، لأن المستفاد من طرق الحواس أو المركوز فيها من جهة الطبع وعلى حد الضرورة يفضل استفادة من جهة النظر والفكر في القوة والاستحكام، وبلوغ الثقة فيه غاية التمام، كما قالوا:(ليس الخبر كالمعاينة، ولا الظن كاليقين)[73].

ب. معاني الصدق والكذب عند بعض الفلاسفة المسلمين:

يختلف موقف الفلاسفة من مفهوم الصدق والكذب في الشعر، عن مفهوم النقاد له. إذ اعتبروا الشعر والخطابة من أقيسة المنطق، وربطوا جوهر الشعر بالمحاكاة والتخييل والتخيل. وتتردد كثيرا هذه المصطلحات في أحاديثهم عن الشعر، وهي تتناقض فيما بينها(لأن كلا منها يتناول العمل الشعري من إحدى زواياه. فيصبح تخيلا من زاوية المبدع، ومحاكاة من زاوية علاقة العمل الأدبي بالواقع، وتخييلات من زاوية المتلقي وهي مصطلحات تتداخل معانيها ومفاهيمها فيما بينها ليدل أحدها على الآخر. أو ليشمل أحدها الآخر، فتصبح المحاكاة هي التخيل أو التخييل أحيانا، وتصبح في الوقت نفسه معنى من معاني التخييل أحيانا أخرى)[74].

أدرك الفلاسفة المسلمون أن الفنون جميعا تقوم على المحاكاة وأن الفرق بين فن وآخر إنما يقع في الأداة التي يتوسل بها إلى المحاكاة، فإذا كانت الأصباغ مادة للرسم وكانت الألحان مادة للموسيقى، فإن الألفاظ المشكلة للغة هي مادة الشعر، واللغة هنا لغة خاصة تخرج عن المواضعات الدلالية المحددة للمعاني الجزئية، إلى أفق أرحب من المحاكاة أو التخيل، ويصبح العمل الشعري يؤخذ على أنه قول أو كلام مخيل ولا مجال للصدق أو الكذب فيه يقول ابن سينافي المقدمات الشعرية: (هذه المقدمات ليس من شرطها أن تكون صادقة ولا كاذبة، بل متخيلة ويكاد يكون أكثرها محكيات للأشياء بأشياء من شأنها أن توقع تلك التخييلات، فيحاكى الشجاع بالأسد، والجميل بالقمر، والجواد بالبحر، وليس كلها بمحكيات، بل كثير منها خالية من الحكاية أصلا).

وبناء على هذا يمكن القول بأن المحاكاة بمعنى التشبيه أو الاستعارة أو التصوير عموما عند ابن سينا يبدو متسقا مع كون المحاكاة وسيلة من وسائل التخييل، لكن هذا لا ينفي أن المحاكاة وسيلة فعالة في إحداث الأثر الذي يخلفه الشعر في نفس المتلقي فعلى الرغم من أن ابن سينا يرى التخييل الذي يحدثه الشعر يأتي من عدة أشياء، منها المحاكاة، فإن المحاكاة تظل عنده السمة الخاصة للمخيلات ومن هنا يقول ابن سينا (..وبالجملة التخييل المحرك من القول متعلق بالتعجب منه، إما بجودة هيئته، أو قوة صدقه، أو قوة شهرته، أو حسن محاكاته...لكننا نخص باسم المخيلات ما يكون تأثيره بالمحاكاة، وما يحرك النفس من الهيئات الخارجة عن التصديق).

فالتخييل- إذن- أو الأقاويل المخيلة، أو المخيلات عند ابن سينا أعم من المحاكاة لأن كلا من التخييل أو القول المخيل أو المخيلات يعتمد على المحاكاة وغيرها من الوسائل التي تحقق

التأثير النفسي لدى المتلقي. ومن ثم يصبح التخييل شاملا لعملية التأليف الشعري كلها، والمحاكاة جزء من هذه العملية). في حين أن المحاكاة عند الفارابي هي التي تتضمن هذا المعنى. ومن ثم تصبح المحاكاة عند الفارابي مرادفة للتخييل عند ابن سينا. أما ابن رشد فتقترن المحاكاة عنده بالتخييل والتشبيه، ومن ثم تصبح كل من المحاكاة أو التخييل أو التشبيه دالا على استخدام الصور البلاغية. يقول ابن رشد: (وأصناف التخيل والتشبيه ثلاثة: اثنان بسيطان وثالث مركب منهما. أما الاثنان البسيطان، فأحدهما: تشبيه شيء بشيء وتمثيله به، وذلك يكون في لسان بألفاظ خاصة عندهم، مثل: كأن وإخال، وأما النوع الثاني: فهو أخذ التشبيه بعينه بدل التشبيه، وهو الذي يسمى الإبدال في الصناعة. وينبغي أن تعلم أن في هذا القسم تدخل الأنواع التي يسميها أهل زماننا استعارة وكناية. وأما القسم الثاني فهو أن يبدل التشبيه، مثل أن نقول الشمس كأنها فلانة، والصنف الثالث من هذه الأقاويل الشعرية هو المركب من هذين). وهكذا أثار الفلاسفة قضية المحاكاة الشعرية التي تعددت دلالاتها عندهم، فأرادوا من خلال تناولهم لها أولا: معالجة العمل الأدبي بالواقع، وحاولوا أن يحددوا شكل هذه العلاقة بتحديدهم معنى المحاكاة أولا، فكشفوا عن أنها رؤية خاصة للواقع وليست نقلا حرفيا أو تقليدا له)[75].

إن ربط الفلاسفة المسلمين الشعر بالتخييل والمحاكاة والتشبيه، كان نتيجة للنظرة المنطقية للشعر ووظيفته التي جمعت بين الفائدة التربوية والمتعة الفنية، فالأقاويل الشعرية بتعبير الفلاسفة أقاويل مخيلة لا يراد منها إيقاع التصديق فيها بقصد دعم الاعتقاد بشيء ما من عدمه لأن موضوع الشعر الذي يبنى على المحاكاة هو المشابه أو البديل، وليس النقل الحرفي للواقع، وللغة دور رئيس في هذه العملية.

وبهذا ينتفي مفهوم الصدق بمعنى مطابقة أحكامه للواقع، أو بمعناه الأخلاقي الصرف. وإذا عدنا(إلى ما كان يتردد على ألسنة النقاد القدامى، من أن أعذب الشعر أكذبه أم أصدقه، وكثيرا ما دار من جدل حولهما، عرفنا أن السبب في ذلك يعود إلى فهمهم لهذين المصطلحين(الصدق والكذب)مرتبطين بالاعتقاد أولا، وينقل الواقع بحرفية تامة ثانيا. لم يثر مثل هذا الجدل عند الفلاسفة المسلمين منذ ربطوا الشعر بالمحاكاة والتخييل. ونظروا إلى ما يتركه الشعر من أثر في نفس المتلقي، بصرف النظر عن صدقه أو كذبه.

إن أكثر ما يلفت النظر عند الفلاسفة المسلمين رؤيتهم الجمالية والوظيفية للشعر حين جعلوا المحاكاة والتخييل، والتشبيه والاستعارة تنزع نحو استخدام اللغة استخداما حسيا مؤثرا يقوم في أغلبه على الجانب التصويري. وعلى الرغم من الخلاف الظاهر بين الفلاسفة في مفهوم المحاكاة، وهو خلاف شكلي إلا أن نظرتهم واحدة إلى الشعر باعتباره كلاما مخيلا، وأن جودته غير مرتبطة بصدقه من عدم صدقه، كما هي حال النقاد الذين ربطوا بين المفهومين الصدق والكذب، ووظيفة الشعر، وكأن الأمر يتعلق بشخص الشاعر ومعتقده، وليس بشعره. والصدق لا يزيد من جودة

الشعر، كما أن الكذب لا ينقص من جودته إذ غاية الشعر التأثير في المتلقي عن طريق المحاكاة والتخييل.

ومما يشير إلى استخدام الفلاسفة المسلمين لمفهوم المحاكاة على أنها تسبيه أو مرادف للتشبيه من ناحية، وبالتخييل من ناحية أخرى، ومما قاله الفارابي من أن(التشبيه هو فعل كل من الرسم والشعر)[76].

وابن سينا يستخدم المحاكاة بمعنى التشبيه وفي أمثلة للمحكيات لا يأتي إلا بتشبيهات(كتشبيه الشجاع بالأسد، والجميل بالقمر، والجواد بالبحر)[77].

وابن رشد لا يكاد يذكر مصطلح المحاكاة إلا مقرونا بالتشبيه، وفي حديثه عن العلل المولدة للشعر مثلا يقول:(أما العلة الأولى فوجود التشبيه والمحاكاة للإنسان بالطبع)[78].

إن مفهوم الفلاسفة المسلمين للمحاكاة قارب على الإجماع حين عدوا المحاكاة ليست نقلا حرفيا للواقع، وإنما هي تجسيد لصورة العالم في المخيلة، وإن كانت تعتمد في تشكيلها على الواقع ولذلك تبقى صورة مميزة عنه.

إن ارتباط مفهوم المحاكاة عند الفلاسفة المسلمين بالتخييل والتشبيه، أخرج هذا المفهوم (المحاكاة) من دائرة التقليد الحرفي للواقع إلى تحميله دلالات جديدة تقود إلى تصوير البديل أو المشابه أو النظير.

وفي حديثهم عن التشبيه والاستعارة وأدوات البلاغة الأخرى الخاصة بالشعر، لا يغيب عن أذهانهم نموذج الشعر العربي القديم الذي جسد التصوير الحسي للغة في أروع مظاهرها. حتى أن الفيلسوف ابن رشد في شرحه لأعمال أرسطو في الشعر والخطابة، كان يسعى إلى تطبيق هذه المفاهيم الأرسطية ما أسعفه الشعر العربي القديم، ويتبرم بالشعر الذي يقوم على أسس علمية وفلسفية ويعتبر ذلك غير داخل في باب الشعر الذي يقوم على المحاكاة والوزن. فهو يأخذ على أبي الطيب المتنبي قوله:

ليس التكحل في العينين كالكحل   في طلعة الشمس ما يغنيك عن زحل.

فهذا البيت–في رأيه– لا يعد محاكاة أو شعرا، لأنه اعتمد فيه على المحاجة والمنطق التي تعتمد لإيقاع التصديق، لا يراد منها إيقاع الصدق والإقناع)[79].

هذا الموقف يذكرنا بموقف الآمدي من شعر أبي تمام الذي يقوم على الفكر والفلسفة، وقد اعتبره الآمدي خروجا على مذاهب العرب في قرض الشعر.

يفهم من هذا أن المحاكاة والتخييل عند الفلاسفة المسلمين، هي الصفة التي تكسب القول صفة الشاعرية، وهذا يناقض ما ذهب إليه النقاد القدماء. ومنهم قدامة بن جعفر في تعريف الشعر (من أنه الكلام الموزون المقفى الدال على معنى). وبذلك وضعوا حدا فاصلا بين الشعر والنثر عامة، فالفارابي لا يعد القول شعرا متى كان موزونا فقط دون المحاكاة أو التخييل، فالشاعرية سمة لا تتوفر إلا بوجود المحاكاة، ولهذا فإن القول إذا توفر له عنصر المحاكاة (التخييل)، وافتقد الوزن

سمي (قولا شعريا) ومن هنا يعيب الفارابي على جمهور الشعراء –وقد يقصد شعراء عصره– الذين يعنون أول ما يعنون في الشعر بالوزن، وينظرون إليه على أنه هو الخاصة النوعية التي تميز الشعر عن النثر، وإليك نص الفارابي: (.. والجمهور وكثير من الشعراء إنما يرون القول شعرا متى كان موزونا مقسوما بأجزاء ينطق بها في أزمنة متساوية وليس يبالون كانت مؤلفة مما يحاكي الشيء أم لا؟، والقول إذا كان مؤلفا مما يحاكي الشيء ولم يكن موزونا بإيقاع فليس يعد شعرا، ولكن يقال هو قول شعري فإذا وزن مع ذلك وقسم أجزاء صار شعرا).

ولا يختلف ابن سينا عن الفارابي في أن المحاكاة أو التخييل هي الميزة الخاصة بالشعر والتي تميزه من النثر. ولا يكفي في القول أن يكون موزونا ليكون شعرا (وقد تكون أقاويل منثورة مخيلة وقد تكون أوزانا غير مخيلة لأنها ساذجة بلا قول). كما رأى ابن رشد أن كثيرا من الأقاويل ليس فيها إلا الوزن، وليس يسمى شعرا بالحقيقة إلا ما جمع المحاكاة والوزن)[80].

إن ما يميز الفلاسفة في فهمهم لمصطلح المحاكاة بمختلف دلالاته، أنهم كانوا متفقين على جوهر المحاكاة وإن بدا الخلاف في الظاهر وهو خلاف شكلي لا يغير من حقيقة هذا الفهم شيئا.

تقول ألفت الروبي: (وعلى الرغم من الاختلاف الذي بدا بين الفلاسفة في استخدامهم لمصطلح (المحاكاة) وتداخله مع التخييل و(التشبيه) أو(التصوير) عموما فإن الأمر لم يتعد الاختلاف الشكلي الظاهري، ذلك أن تركيزهم جاء على المحاكاة سواء كانت بمعنى التشبيه أو التخييل، سواء كان المقصود به التصوير أو التأثير. من حيث أنها تدل على الصياغة الجمالية الخاصة والمؤثرة للغة في الشعر، ومن ثم عدوها العنصر الأساسي الذي يصبح به القول شعرا)[81].

لم يكتف الفلاسفة بشرح كتب أرسطو في الشعر والخطابة، بل اجتهدوا في إغناء الفكر الإنساني بما أضافوا على هذه الشروح من تصورات جديدة ومحاولاتهم وضع قوانين للشعر مع مراعاة خصائص كل أمة في ذلك. على أن تصورهم للشعر عند العرب ظل ماثلا في أذهانهم، وحين أرادوا تعريف الشعر مطلقا اضطرتهم طبيعة الشعر العربي إلى العودة إلى أنموذجه القديم وربطه بنظام الشطرين والوزن والقافية، فالفارابي يقول: (فقوام الشعر وجوهره عند القدماء هو أن يكون قولا مؤلفا مما يحاكي الأمر، وأن مقسوما بأجزاء ينطق بها في أزمنة متساوية، ثم سائر ما فيه فليس بضروري في قوام جوهره، وإنما هي أشياء يصير بها الشعر أفضل وأعظم هذين في قوام الشعر هو المحاكاة وعلم الأشياء التي بها المحاكاة وأصغرهما الوزن)[81].

إذن يقوم الشعر على المحاكاة وموضوع المحاكاة والوزن وما عدا ذلك فهو زائد في جمال الشعر وليس من شروطه. ويظهر أنموذج الشعر القديم أيضا في تعريف ابن سينا (الشعر كلام مخيل مؤلف من أقوال ذوات إيقاعات متفقة، متساوية متكررة على وزنها متشابهة حروف الخواتيم. فـ(الكلام)جنس أول للشعر، يعمه وغيره مثل الخطابة والجدل وسائر ما يشبهها، وقولنا من(ألفاظ متخيلة) فصل بينه وبين الأقاويل العرفانية التصديقية)[82]. وهذا التعريف فيه تفصيل لأنموذج الشعر

العربي القديم بحيث شمل المحاكاة والأوزان والقافية وهو تعريف خاص بالشعر العربي لا ينسحب على أشعار الأمم الأخرى كاليونان وغيرها.

يتضح مما سبق أن الفلاسفة المسلمين عندما شرحوا مصطلح المحاكاة في الشعر، والدلالات المختلفة لهذا المصطلح والتي تقود إلى تصور ما هو كائن أو ما هو ممكن الوجود على سبيل الاحتمال والضرورة، لم يتخطوا أنموذج الشعر العربي المبني على التصوير الحسي، والاعتماد على اللغة وجمالياتها وتأثيرها في المتلقي. هذا التصوير أسعفهم أحيانا في فهم أرسطو في الشعر والخطابة. وأبعدهم عن فهمه أحيانا أخرى بسبب اختلاف طبيعة الأدبين العربي واليوناني. ولنأخذ مثلا من الحديث عن جزء التعرف عند أرسطو في المأساة ونرى كيف فهمه الفلاسفة المسلمون وخاصة ابن رشد.

فالتعرف عند الفارابي أو التذكر قسم من أقسام المحاكاة التي بنى عليها كلامه (من ذلك نوع يقع بالتذكر: وذلك أن يورد الشاعر شيئا يتذكر به شيئا آخر، مثل أن يرى إنسان خط إنسان فيتذكره، فيحزن عليه إن كان ميتا، أو يتشوق إليه إن كان حيا). أما ابن سينا فلم يعدها قسما من أقسام المحاكاة وإنما عدها نوعا من أنواع الاستدلال أي التعرف مما يجعله قريبا من أرسطو في فهمه لهذا الجزء من المأساة. أما ابن رشد فقد جعل (التعرف) أحد أنواع المحاكاة وحاول أن يثبته بشواهد من الشعر ويقول:(وهذا موجود في أشعار العرب كثيرا مثل قول متمم ابن نويرة:

وقالوا أتبكي كل قبر رأيته　　　لقبر ثوى بين اللوى والدكادك.

فقلت لهم إن الأسى يبعث الأسى　　　دعوني فهذا كله قبر مالك.

ومنه قول قيس المجنون:

وداع دعا، إذ نحن بالخيف من منى　　　فهيج أحزان الفؤاد وما يدري.

دعا باسم ليلى غيرها كأنما　　　أثار بليلي طائرا كان في صدري.

إذن يعتمد ابن رشد في شرح جزء خاص بالمأساة بأمثلة من الشعر لعربي القديم، وهذا يفيد أن الفيلسوف العربي لم يكن متحررا من سطوة الشعر العربي، وجماليات لغته، إلى الحد الذي ينظر فيه إلى(المأساة عند اليونانيين) بمعزل عن الشعر العربي القديم، تقول ألفت الروبي: (وقد كانت الأمثلة الشعرية التي جاء بها ابن رشد سببا في إبعاد تصوره إلى حد كبير عن الفكرة الأرسطية والهدف منها)[82].

لقد تنبه الفلاسفة إلى أهمية دور الشعر في السلوك الإنساني، وتبين لهم أن وظيفة الشعر لا تقل أهمية عن الأقاويل البرهانية الأخرى التي تبنى على مقدمات صادقة ونتائج صادقة ويكون القياس العقلي فيها المحرض الأساسي –تمكن القياس من التثبت منها والتأكد من صحتها–(إن القياس الشعري يستخدم من أجل التخييل أي إحداث التأثير النفسي من رغبة أو رهبة تدفع بالمتلقي إلى اتخاذ سلوك ما تجاه الشيء الذي خيل فيه حبا أو كراهية. وعلى هذا الأساس يصبح القول البرهاني أو اللغة المستخدمة في البرهان ملزمة بالتحديد والتقييد الصارم، بحيث تصبح لغة دالة

بشكل مباشر على المعاني المقصودة بلا زيادة أو نقصان. والعبرة ستكون هنا بمضمون القول الذي يجب تصديقه والاعتقاد به. في حين يصبح التركيز في الشعر على القول(اللغة)من حيث هو شكل مؤثر بصرف النظر عن صدقه أو كذبه).

ولوجود هذه الخاصية فيه(التأثير)فقد عده الفلاسفة وسيلة لتعليم الجمهور وتوجيه أفعالهم والتحكم في سلوكهم؛ لأن (التخييل في الشعر نظير للعلم في البرهان والإقناع في الخطابة). لذلك رأى الفلاسفة (أن التخييل الشعري يحدث فعل التصديق البرهاني، وربما التصديق يفوق من حيث القدرة على التأثير. ولم يشغل هؤلاء بكون الشعر كاذبا أو صادقا، وإنما شغلوا أساسا بقدرته على التخييل ذلك أنه ليس يراد منه إثبات اعتقاد ما، أو بيان صحة رأي من عدمه، وإنما إحداث تأثير ما دون غيره، يعجز البرهان نفسه عن إحداثه).

ولذلك قال ابن سينا: (وإنما ينظر المنطقي في الشعر من حيث هو كلام مخيل، والمخيل هو الكلام الذي تذعن له النفس فتنبسط عن أمور، وتنقبض عن أمور من غير روية وفكر واختيار، وبالجملة تنفعل له انفعالا نفسانيا غير فكري) [83]. ويقول في كتاب المجموع: (هو انفعال من تعجب أو تعظيم أو تهوين أو تصغير أو نشاط من غير أن يكون الغرض بالقول إيقاع اعتقاد البتة)[84]. وهكذا ارتبطت الصورة عند الفلاسفة والنقاد بمدركات الحس والعقل فانشغلوا بالمتلقي وأغفلوا المبدع وأحواله.

فهذا حازم يشترط في(الصورة المخيلة أن تكون فيها قرائن إدراكها عن طريق الحواس، وإذا انعدمت الحسية انعدم التخيل. فالفن صياغة أو تشكيل لمدركاتنا الحسية أو تعبير عن واقعنا وانفعالاتنا وطموحنا، ومهما حاول الفنان أن يبتعد عن الواقع ويخلق صورا غير محسوسة فإنه لا يستطيع فعل ذلك إلا إذا كان منطلقة من المدركات الحسية) [85]. ويقرر أن الغاية الأساس من التخييل هي (التأثير في المتلقي ودفعه إلى اتخاذ سلوك معين، ولهذا يلجأ الشاعر أحيانا إلى التحسين والتقبيح في حالتي ترغيب النفس في الشيء المخيل أو تنفيرها منه)[86].

وبسبب التركيز على حسية الصورة اضطربوا في فهم مصطلح المحاكاة وتفسيره، فقرنوه بالتشبيه مرة، وبالتصوير أخرى، كما جعلوا التخييل بسبب من العقل. حتى كأن المزاج العربي الفطري كان يتأبى على النزوع الفلسفي، فلم يشأ أن يضفي على ما يراه أي معنى خارجي، واقتصر على تصوير ما يراه تصويرا دقيقا لا علاقة له بذاته غالبا، وجعل معيار الفن أن يأتي الشاعر بملاحظة جزئية تنم على وجه الشبه بين شيئين من خلال طابع مرئي يظهر ما كان غامضا، ولما كان أمر هذا الضرب من المحاكاة إلى نفاد، من حيث تعلقه بمظاهر الحياة المرئية المحدودة فقد اضطر الشعراء والنقاد إلى الانصراف عن العناية بالمعنى(الجوهر)إلى العناية باللفظ(الشكل)، لئلا يقعوا في التكرار ومن ثم فقد أفضى الولع بالتصوير إلى الولع بالتعبير اللفظي حتى نجم من قال:(إن المعاني مطروحة في الطريق، وأن الشأن كله في الصياغة)[87].

مصادر البحث ومراجعه

- أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق، هـ.ريتر، الطبعة الأولى، بغداد،1979م.
- أصول النقد العربي، عصام قصبجي، المطبوعات الجامعية–حلب–سوريا.
- العمدة، ابن رشيق، تحقيق، محي الدين عبد الحميد، الطبعة الخامسة، بيروت،1981م.
- الفن التاسع من الجملة الأولى من كتاب الشفاء، ابن سينا، تحقيق، عبد الرحمن بدوي، ضمن مجلة في الشعر لأرسطو، القاهرة، 1953م.
- المجموع والحكمة العروضية، ابن سينا، تحقيق، سليم سالم، مركز تحقيق التراث،1969م.
- الإيضاح في علوم البلاغة، الخطيب القزويني، تحقيق، محمد عبد المنعم خفاجي، مصر،الطبعة الثانية،1953م.
- نظرية المحاكاة في النقد العربي، عصام قصبجي، دار القلم، الطبعة الأولى، سوريا، 1980م.
- الصورة الأدبية، مصطفى ناصف، دار الأندلس، بيروت، الطبعة الثانية،1981م.

– الصورة الفنية، جابر عصفور، بيروت، الطبعة الثانية، 1982م.
– مفهوم الشعر، جابر عصفور، بيروت، الطبعة الأولى، 1982م.
– منهاج البلغاء وسراج الأدباء، حازم القرطاجني، تحقيق، محمد بن الحبيب بن الخوجة، تونس، 1966م.
– مفهوم الصدق في النقد العربي، مختار بلعروي، رسالة ماجستير مخطوطة كلية الآداب جامعة حلب 1985م.
– عيار الشعر، ابن طباطبا العلوي، تحقيق، عباس عبد الستار، بيروت، دار الكتب العلمية، 1982م.
– نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين، ألفت الروبي، بيروت، دار الطباعة والنشر، 1983م.
– مبادئ النقد الأدبي، ريتشارد، ترجمة مصطفى بدوي، ولويس عوض، مصر، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة، 1961م.
– النقد الأدبي الحديث، غنيمي هلال، بيروت، الطبعة الأولى، 1982م.
– نقد الشعر، قدامة بن جعفر، تحقيق، محمد عبد المنعم خفاجي، بيروت،1972م.
– تاريخ النقد عند العرب، إحسان عباس، بيروت، الطبعة الثالثة، 1981م.
– نظريات الشعر عند العرب، مصطفى الجوزو. بيروت الطبعة الأولى 1981م.
– الصاحبي في فقه اللغة، أحمد بن فارس.تحقيق مصطفى الشويمي بيروت 1963م.
– الموازنة بين الطائيين، الآمدي الحسن بن بشر.تحقيق سيد صقر القاهرة 1965م.

الأسواق المالية العربية في ظل العولمة المالية

عزوز عائشة

كلية الحقوق – جامعة الجزائر 1

:Résumé

La mondialisation financière est caractérisée par un processus d’intégration des marchés financiers internationaux sous le double impact de la libéralisation financière internationale et de l’accroissement de la mobilité internationale des capitaux.

Les principales interrogations posées par ce processus concernent le lien entre l’intégration financière internationale et la croissance économique et sur l’instabilité financière générée par cette intégration et les moyens mis en place pour la maitriser.

L’une des tendances majeures du mouvement contemporain de mondialisation économique est l’intégration financière à l’échelle internationale.

Le degré de cette intégration financière s’est accru plus rapidement confirmant ainsi le développement opéré dans l’évolution de la globalisation financière à partir des années 90 dans les pays développés et dans les pays émergents.

Ces derniers tendent à devenir des acteurs plus importants de la sphère financière internationale.

Dans cet article, nous présentons le processus de l’évolution de la mondialisation financière et ses caractéristiques suite à l’impact de cette dernière, sur l’économie mondiale en général et les économies émergentes en particulier.

ملخص:

تجسد العولمة المالية سيرورة اندماج الأسواق المالية الدولية تحت تأثير مزدوج للتحرير المالي الدولي ونمو الحركية الدولية لرؤوس الأموال، فأهم الأسئلة التي تطرحها هذه السيرورة هي العلاقة بين الاندماج المالي والنمو الاقتصادي من جهة والاضطرابات المالية ووسائل مواجهتها من جهة أخرى.

فأحد الاتجاهات الكبرى للعولمة الاقتصادية المعاصرة هو الاندماج المالي على المستوي الدولي، فدرجة هذا الأخير المتنامية بسرعة تأكد التغير الطارئ على تطور العولمة المالية منذ التسعينات من القرن الماضي بالبلدان المتقدمة والبلدان الصاعدة.

ففي هذا المقال سنقدم تطور سيرورة العولمة المالية ومميزاتها ثم انعكاسات هذه الأخيرة على الاقتصاد العالمي عامة والاقتصاديات الصاعدة بشكل خاص.

تمهيد:

شهد الاقتصاد العالمي في السنوات الأخيرة موجة تحرير التجارة العالمية بكافة جوانبها، وفي ظل الثورة التكنولوجية تحولت أسواق المال العالمية إلى سوق واحد لا تعوقه الفواصل الجغرافية، وغدت حركة رؤوس الأموال أكثر تحررا ومواكبة للتحولات المالية الجديدة في عصر العولمة المالية عمدت العديد من الأسواق المالية الناشئة إلى تبني تغيرات هيكلية تهدف في مجملها إلى إزالة القيود على حركة رؤوس الأموال والأخذ بسبل التقدم التكنولوجي، وكذلك الترويج للمستحثات المالية الجديدة، الأمر الذي يترتب عليه جذب المزيد من تدفقات رؤوس الأموال التي تسع للانتفاع بفرص أكبر لتنويع المحافظ المالية وتحقيق عوائد تفوق تلك التي يمكن أن تحققها في الأسواق المالية المتقدمة.

. أولا: ماهية العولمة المالية

1- تعريف العولمة : احتلت العولمة حيزا كبيرا في التطور العالمي على جميع المستويات الاقتصادي، الاجتماعي، وبالرغم من ذلك فإن الأدبيات الاقتصادية قد أبدت تباينا في الآراء حول تحديد مفهوم العولمة والتي يمكن أن نذكر أهمها:

تعود كلمة العولمة في ترجمتها الحرفية إلى كلمة "mondialisation" الفرنسية وكلمة "globalisation" الإنجليزية والتي تعني بالمعنى الاقتصادي: جعل الشيء على مستوى عالمي، أي نقله من المحدود إلى اللا محدود، والمحدود هنا هو الدولة القومية التي تتميز بحدودها الجغرافية والمراقبة الصارمة على مستوى التبادل التجاري والتعريفة الجمركية، أما اللا محدود فالمقصود به العالم أي الكرة الأرضية والفضاء الكوني[1].

وينصرف آخرون إلى ربط العولمة الاقتصادية بزيادة تعميق وتمتين الاعتماد المتبادل بين مختلف الفاعلين في الاقتصاد الدولي ومن ثم فإنها جاءت نتيجة لبعض التطورات مثل النمو المتسارع في التفاعلات المالية الدولية وفي التجارة لاسيما بين الشركات المتعددة الجنسيات، ونمو فائق السرعة في الاستثمارات الأجنبية المباشرة خاصة تلك التي تقوم بها الشركات المتعددة الجنسيات، والتراجع في انقسام السوق وظهور الأسواق العالمية، والتقارب في العديد من الأسعار على المستوى العالمي، وانتشار الأفكار والتكنولوجيا، عبر نظم النقل والاتصالات العالمية[2].

بينما صندوق النقد الدولي يعرف العولمة الاقتصادية على النحو التالي:

"تعني العولمة الاقتصادية تزايد الاعتماد الاقتصادي المتبادل بين بلدان العالم بوسائل منها زيادة حجم وتنوع معاملات السلع والخدمات عبر الحدود والتدفقات الرأسمالية، وكذلك من خلال سرعة ومدى انتشار التكنولوجيا".[3]

2- مفهوم وأسس العولمة المالية : إن العولمة المالية تعتبر أحد المضامين الأساسية للعولمة الاقتصادية،خاصة وأن جذور العولمة المالية هذه تجد أساسها في ارتباط التدفقات المالية بين الدول بحركة التجارة الدولية، وبانتقالات الأموال التي تتجه للاستثمار الأجنبي، إلا أن مدى العولمة المالية قد اتسع بدرجة كبيرة في ظل العولمة الاقتصادية التي تسارعت خطى تحققها على أرض الواقع في نهاية القرن الماضي، وسوف يتم التطرق هنا إلى مفهوم العولمة المالية والأسس التي تقوم عليها.

1-1 مفهوم العولمة المالية : إن مفهوم العولمة المالية لا ينفصل أبدا عن تطورها التاريخي،فالاتجاهات المختلفة التي اتبعتها العولمة المالية من مرحلة لأخرى تعطي كل منها تصورا معينا للعولمة المالية،ولكن يمكن إدراج تعريفين مهمين:

التعريف الأول : "العولمة المالية عملية مرحلية أو مخطط للإقامة سوق شاملة ووحيدة لرؤوس الأموال تتلاشى في ظلها كل أشكال القيود الجغرافية والتنظيمية، لتسود بذلك حرية التدفقات السلعية والمالية من أجل ضمان أفضل تخصص لرؤوس الأموال بين مختلف المناطق وقطاعات النشاط، في أثناء البحث عن أعلى العوائد وأقل المخاطر."[4]

التعريف الثاني :" العولمة المالية هي النمو الهائل في حجم التعاملات المالية على المستوى العالمي والتي تقود نحو توحيد أسعار السلع المالية في مختلف الأسواق المالية العالمية."

1-2 **أسس العولمة المالية :** هناك العديد من الأسس التي تقوم عليها العولمة المالية، لكن معظم الكتاب يجمعون على ثلاثة ركائز أساسية تعرف بـ " Les trois D" أو الدالات الثلاث وهي:

أ- تراجع الوساطة المالية Des intermédiation financière

ويقصد بها إقدام المتعاملين الدوليين مباشرة نحو الأسواق المالية (التمويل المباشر) دون المرور على الجهاز المصرفي والبنوك التجارية (التمويل غير المباشر) قصد القيام بعمليات التوظيف والاقتراض، وبعبارة أخرى تفضيل إصدار أوراق مالية منه عن اللجوء إلى البنوك.

ب- تقليل القيود التنظيمية Déréglementation

زوال القيود التنظيمية كانت ميزة أساسية لتطور الرأسمالية في نهاية القرن العشرين، وقد سجلت هذه الحركة في إطار سلسلة من عمليات تحرير حركة رؤوس الأموال التي بدأت في الولايات المتحدة في نهاية السبعينات ثم توسعت فيما بعد إلى باقي دول العالم، حيث كان انفتاح الأسواق المالية اليابانية إبتداءاً من 1983-1984 وخلق سوق موحدة لرؤوس الأموال في أوروبا سنة 1990. [5]

ج- إلغاء الحواجز الفاصلة بين الأسواق:Décloisonnement des marchés

الشرط الضروري للعولمة المالية في الواقع ليس فقط انفتاح الأسواق القطرية على بعضها ولكن أيضا انفتاح وتوسع الأقسام الموجودة داخل هذه الأسواق، أسواق النقد (نقود قصيرة الأجل)، أسواق مالية (رؤوس أموال طويلة الأجل)، أسواق الصرف (تبادل العملات فيما بينها)، الأسواق الآجلة (المستقبليات)...الخ ويصبح بإمكان المستثمر (أو المقترض) أن يبحث عن أفضل العوائد بالانتقال من عملة إلى أخرى، أو من ورقة مالية إلى أخرى، أو من إجراء تغطية مخاطر إلى أخر، من سند بالجنيه الإسترليني إلى سند بالدولار، من الأسهم إلى الاختيارات، من الاختيارات إلى المستقبليات... أي إلغاء تقسيم أو تجزئة الأسواق، وهذا يعني إمكانية التعامل في مجموعة من النشاطات على عدد من الأسواق أكثر اتساعا من الماضي.

. ثانيا: الأسواق المالية الناشئة

تعرف مؤسسة التمويل الدولية الأسواق الناشئة بأنها أسواق في الدول منخفضة ومتوسطة النمو وبدأت عمليات التغير والنمو في الحجم والنشاط وتتمتع بقدرات متعددة لمواصلة النمو والتقدم[6].

وبذلك يمكن أن نطلق على سوق الأوراق المالية في أي دولة لفظ "سوق ناشئ" إذا انطبق عليه على الأقل احد المعيارين التاليين:

_ إذا تواجد هذا السوق في اقتصاد نام.

_ إذا كان السوق نفسه بصدد النمو.

ويعرف البعض الأخر الأسواق الناشئة بأنها تلك الأسواق التي تتصف بانخفاض مجموع القيم السوقية لكافة الأسهم المدرجة،قياسا مع الناتج المحلي الإجمالي،إلى جانب العمق والسعة المحدودين فيما يتعلق بالأدوات المتداولة،مع قيود مفروضة على تدفقات رأس المال وعلى حركة أسعار الصرف، وقلة المعلومات عن الأسهم المدرجة، وارتفاع في تكاليف المعاملات وعمولات السمسرة[7]. وتقدر الهيئات المالية الدولية عدد الأسواق المالية الناشئة بنحو 38 سوقا على المستوي العالمي،13 في قارة أسيا،12 في أمريكا اللاتينية، 7 في إفريقيا ،6 في الشرق الأوسط [8].

كما أشار تقرير لمؤسسة التمويل الدولية إلى أن الرساميل الخاصة المتنقلة إلى الأسواق الناشئة وصلت عام 2006 إلى 573 مليار دولار وتصاعدت إلى 620 مليار عام 2007 علما أن الأموال الرسمية وصلت إلى 65 مليار دولار عام 2007.

إن تدفق رؤوس الأموال مؤشر جدي على ثقة المستثمرين في اقتصاديات الدول وعلى أساس متانة الاقتصاد ولاشك في أنها تسمح بتلقي رؤوس الأموال بشكل أسرع وأكثر الدول استفادة من انتقال رؤوس الأموال هي أمريكا اللاتينية و الاقتصاديات الأوروبية الناشئة، كما أفاد نفس التقرير أن القيمة السوقية للأسهم في الاقتصاديات الناشئة وصلت إلى 5 تريليونات دولار عام 2005 وذلك للأول مرة في التاريخ وأن القيمة السوقية للأسهم الاقتصاديات الناشئة قد تضاعفت على مدى العقد الماضي (1995- 2005)، فبعد أن كانت تبلغ أقل من 2 تريليون دولار عام 1995 وصلت إلى 5 تريليونات دولار عام 2005 وشكلت بذلك 12٪ من قيمة الأسهم العالمية التي بلغت 40 تريليون دولار وتعتبر سوق كوريا الجنوبية الأكبر في الاقتصاديات الناشئة تليها السعودية التي فيها مليون مستثمر مواظب.[9]

. ثالثا: خصائص الأسواق المالية في الدول العربية

تعتبر أسواق رأس المال العربية من الأسواق المالية الناشئة في اقتصاديات الدول النامية التي تمر بمرحلة تحول اقتصادي وتحظى أسواقها بمؤشرات ايجابية للأداء الاقتصادي ولنمو أسواق رأس المال القائمة فيها، وتعد غالبية أسواق المال العربية حديثة العهد ومن ثم فهي قليلة الخبرة، وتخضع لعمليات تشريع واعدة تنظيم بشكل مستمر، ولقد تزايد الاهتمام في السنوات الأخيرة بدور أسواق المال العربية، نتيجة التفاعل بين العوامل والمتغيرات الاقتصادية الداخلية والخارجية، فقد أسهم الاتجاه الدولي نحو عولمة الاقتصاد واعتماد آليات السوق لتسيير الاقتصاد العالمي وفقا لقوانين المنافسة، وإزالة الحواجز أمام انسياب رأس المال العالمي، والتطور التكنولوجي المتسارع في مجال المعلومات والاتصالات، وتزايد التدفقات المالية على المستوى الدولي، وزيادة أدوات الاستثمار وتنوعها في السوق المالية العالمية، مع تزايد حدة المنافسة على اجتذاب الموارد المالية المتاحة عالميا لخدمة الأهداف الاقتصادية الوطنية.تختلف الأسواق المالية العربية من حيث نشأتها وتطورها من دولة إلى أخرى نظرا للاختلاف تجاربها إلى حد كبير، ورغم التطورات العديدة التي

شهدتها وتفاوت التجارب الخاصة بها، واختلاف البيئة الاقتصادية والاجتماعية والقانونية لكل منها فان لهذه الأسواق جميعها خصائص أساسية في كونها أسواق نامية مازالت تفتقر إلى عراقة التقاليد الاستثمارية الرشيدة وصغر حجم السوق وضيق نطاقها واستحواذ المؤسسات المالية والمصارف على عدد كبير من إصدارات الأوراق المالية،كذلك تعاني هذه الأسواق من عدة عقبات مثل: المعوقات التنظيمية والقانونية والمعوقات المتعلقة بعمل الأسواق وقلة العرض والطلب على الأدوات الاستثمارية، وفيما يلي أهم خصائص وسمات الأسواق المالية العربية:[10]

1- **صغر حجم السوق وضيق نطاقه** : تتميز أسواق الأوراق المالية في البلدان العربية بضيق نطاق السوق من حيث النقص الشديد في كل من العرض الذي يقاس عادة بعدد الشركات المدرجة والطلب الذي يتمثل في عدد وحجم أوامر الشراء وكذلك تتصف بورصات الأوراق المالية العربية بصغر متوسط حجم رأس المال السوقي وانخفاض نسبة رأس المال السوقي نسبة إلى الناتج المحلي الإجمالي ويعبر عنها بالرسملة.

2. **ارتفاع درجة تركز التداول**: ويقصد بها نسبة تداول الأسهم النشطة إلى إجمالي حجم التداول، ويعكس ذلك جودة الأوراق المالية المتداولة وتعاني كافة بورصات الأوراق المالية العربية من هذه المشكلة التي تعكس قلة عدد الأسهم ذات الجاذبية ويرجع ذلك لسببين هما:

- احتفاظ بعض كبار المستثمرين بأسهم الشركات الواعدة.
- انخفاض جودة غالبية الأسهم المدرجة خاصة أسهم شركات القطاع العام.

3- **ضعف الفرصة المتاحة للتنويع**: تتسم جميع البورصات العربية شأنها في ذلك شأن البورصات الصغيرة، بضعف الفرصة المتاحة للمستثمر للتنويع محفظة أوراقه المالية، وهذه السمة المشتركة تضع قيودا على استراتيجيات الاستثمار سواء للمستثمر الفرد أو المستثمر المؤسسي.

4- **ضعف السيولة**: تتسم البورصات العربية من ضعف في سيولتها من خلال انخفاض عدد العمليات التي تبرم يوميا وعدد أيام التداول في السنة.

5. **التقلبات الشديدة في الأسعار**: من الخصائص الأساسية التي تميز بورصات الأوراق المالية العربية في الوقت الحاضر شدة التقلبات في حركة الأسعار، ويرجع ذلك في الأسواق الناشئة إلى اعتمادها على التمويل من المصادر الخارجية المتمثلة في القروض وإصدار المزيد من الأسهم مع اعتماد أقل على الأرباح المحتجزة.

. رابعا: أداء الأسواق المال العربية

لقد بذلت الدول العربية جهودا كبيرة لتطوير وتحديث أسواق الأوراق المالية فيها وتحسين أدائها بغية زيادة كفاءة هذه الأسواق في حشد الموارد وتعزيز قدرتها التنافسية في اجتذاب الاستثمارات الأجنبية، وفي توفير التمويل طويل الأجل للقطاع الخاص لتمكين من القيام بدوره المنشود في عملية التنمية. فقد ارتفعت القيمة السوقية الإجمالية للأسواق المالية العربية المدرجة في قاعدة بيانات صندوق النقد العربي خلال الربع الرابع من 2010 بنسبة 5.4٪ لتبلغ نحو 983.8

مليار دولار في نهاية ديسمبر 2010، وفيما يتعلق بالقيمة السوقية للأسواق المال العربية بشكل فردي تجدر الإشارة إلى أن معظم القيم السوقية للأسواق المالية العربية قد سجلت تحسنا باستثناء بورصات: تونس،دبي وفلسطين خلال الربع الرابع من عام 2010، فقد ارتفعت القيمة السوقية للسوق المالية السعودية بنحو 5٪ لتصل إلى حوالي 353.4 مليار دولار في نهاية 2010 وتمثل هذه القيمة نحو 36٪ من القيمة السوقية الإجمالية للأسواق المال العربية، فحين جاءت قطر في المرتبة الثانية بنحو 123.6 مليار دولار تلتها سوق الكويت بنحو 113.9 مليار دولار ثم سوق مصر بحوالي 84.1 مليار دولار، ثم سوق أبو ظبي بنحو 77.1 مليار دولار، أما بالنسبة لنشاط التداول فقد ارتفع مؤشر التداول والسيولة ، وقد بلغت قيمة الأسهم المتداولة في الأسواق المالية العربية خلال نهاية عام 2010 نحو 87.1 مليار دولار مسجلة بذلك نسبة ارتفاع بلغت 25.6٪، هذا وشكلت قيمة الأسهم المتداولة في ست أسواق فقط وهي السوق المالية السعودية وسوق الكويت، وسوق الإمارات وبورصة قطر والبورصة المصرية ما نسبته 88.9٪ من إجمالي قيمة التداول في الأسواق المالية العربية، وبالنسبة لعدد الأسهم المتداولة في الأسواق المالية العربية فقد بلغ نحو 44.8 مليار سهم خلال الربع الرابع من 2010 مقارنة مع 41.6 مليار سهم تم تداولها خلال الربع الثالث من نفس العام، أما بالنسبة لعدد الشركات المدرجة فقد وصل العدد خلال 2010 إلى 1441 شركة[11].

. خامسا: أسواق رأس المال العربية وتحديات التحرير المالي:

تواجه الدول العربية في ظل انفتاح أسواق رأس المال فيها على الأسواق المالية العالمية، وقيامها بتحرير حساباتها الرأسمالية أمام حركة رؤوس الأموال العديد من التحديات التي تفرض عليها أعباء كبيرة وتجعل من إمكانية تعرضها لأزمات مالية حادة أمرا متوقعا ويمكننا تبيان هذه التحديات فيما يلي:

1. انفتاح أسواق رأس المال العربية : شهدت أسواق الأوراق المالية العربية عقب الإصلاحات التشريعية التي تبنتها انفتاحا أمام حركة الاستثمار الأجنبي، وقد بدأ هذا الانفتاح أكثر وضوحا اثر توقيع بعض الدول العربية على الاتفاقية العامة لتجارة الخدمات في إطار منظمة التجارة العالمية في ديسمبر 1997، حيث أصبحت هذه الأسواق أكثر انفتاحا، وان كان ذلك قد تم بدرجات متفاوتة تتراوح بين الانفتاح المطلق بدون قيود كما في مصر ولبنان والمغرب وبين الانفتاح المقيد بشروط وبنسب معينة للاستثمارات الأجانب في السوق كما في أسواق رأس المال الخليجية وبعض الأسواق العربية الأخرى، وبما أن الاتفاقية العمة لتحرير الخدمات المالية تشكل الإطار الدولي لتحرير أسواق رأس المال العالمية بما فيها الأسواق العربية، فهي تقتضي إزالة كافة القيود أمام مشاركة الأجانب في سوق رأس المال سوء في عملية الاكتتاب أو شركات السمسرة والتجارة في الأوراق المالية أو المقاصة أو التسوية أو التسويق وتنشيط السوق أو إدارة محفظة

المخاطر لكن الدول العربية بما فيها الدول الموقعة على الاتفاقية تتفاوت من حيث التزامها بمستوي تحرير بورصاتها.

2. **إمكانية التعرض لأزمات مالية مفاجئة** : في ظل تحرير بعض الدول العربية حساب رأس المال والسماح لرؤوس الأموال الأجنبية بالتدفق إلى الداخل والخارج عبر حدودها الوطنية تتنامى احتمالات تعرض أسواق رأس المال فيها إلى أزمات مالية مفاجئة وتبدو خطورة هذه التدفقات إذا علمنا أن معظمها يتم استثماره في أصول قصيرة الأجل بهدف تحقيق عوائد أكبر، وهو الأمر الذي ينطوي على مخاطر عديدة يترتب عليها حدوث أزمات مالية عارمة تهدد استقرار الاقتصاد.

3. **هروب رؤوس الأموال العربية إلى الخارج** : على الرغم من أن تقديرات التدفقات الرأسمالية السنوية من كل بلد عربي للخارج غير دقيقة، فان اتحاد المصارف العرب قد أعلن أن حجم الثروات الشخصية في الخارج تقدر بالنحو 800 مليار دولار يملكها 200 ألف شخص وأن أكثر من ثلثي هذه الأموال تتخذ شكل ودائع في البنوك العالمية، كما يستثمر بعضه في مشاريع مختلفة وفي أسواق المال العالمية ويمكن حصر أهم الأسباب التي دفعت رؤوس الأموال العربية الخاصة للنزوح خارجها فيما يلي:

. لازال القطاع الخاص العربي لم يأخذ زمام المبادرة لقيادة الاقتصاديات العربية نحو نهوض قوي.

. لجأت العديد من حكومات الدول العربية ذات الفوائض المالية إلى استثمار هذه الفوائض في الخارج سواء في شكل أذون خزانة وسندات في الأسواق العالمية، وقد شجع هذا السلوك الحكومي القطاع الخاص في البلدان العربية صاحبة الفوائض المالية على توظيف أمواله في استثمارات خارجية مباشرة وغير مباشرة.

. ضعف القدرة الاستيعابية لاقتصاديات الدول صاحبة الفوائض المالية، دفع رؤوس الأموال لتوجه نحو الخارج يضاف إلى ذلك انتشار ظاهرة استغلال النفوذ السياسي.

4- **تحديات اتفاقية تحرير الخدمات المالية في إطار المنظمة العالمية للتجارة** : إن أهم التحديات التي تفرضها العولمة هي الانضمام إلى لاتفاقية العامة لتحرير الخدمات المالية والتي تشمل كافة الأنشطة العاملة في الأسواق المالية ذات الطابع التجاري القابلة للتداول والتي لا تدخل ضمن وظائف الدول الرئيسية وكل ما تفرضه من انتهاج وتطبيق لتدابير مالية رقابية ووقائية من قبل الدول الأعضاء، إضافة إلى تجسيد مبدأ الإفصاح المالي وشفافية وملائمة الإجراءات التطبيقية والقوانين والتشريعات المتعلقة بالخدمات المالية ولعل التخوف الرئيسي من الانضمام ناجم عن عدم التوازن الناتج عن عدم كفاءة الأسواق المالية العربية والنامية بصفة عامة والدول المتقدمة وهناك دول عربية عضوة في المنظمة ولكن لم تلتزم بعد بتقديم الالتزامات محددة فيما يتعلق بالتعامل في أسواق المال كالأردن، السعودية وعمان، بينما هناك دول أخرى قدمت التزامات محددة فيما يتعلق

بالتعامل في أسواقها المالية وتشمل كل من البحرين، مصر، لكويت،قطر،تونس،الإمارات والمغرب. ويمكن تحديد التزامات الدول العربية في إطار اتفاقية تحرير الخدمات المالية، من خلال الالتزامات بشأن قيود النفاذ إلى الأسواق وقيود المعاملة الوطنية.

تختلف أثار اتفاقية تحرير الخدمات المالية على الأسواق العربية لرأس المال بحسب الالتزامات التي تقدمت بها والتي تختلف باختلاف ظروف الدولة، إلا أنه يمكن أن نبرز أهم الآثار التي تعتبر تحدي لأسواق رأس المال العربية ككل والتي يمكن أن نقسمها إلى أثار ايجابية وأخرى سلبية ومن أهم الآثار الايجابية نذكر ما يلي:

. زيادة كفاءة وفعالية الأسواق المالية المحلية وجذب الاستثمارات الخارجية.

. القيام بأعمال مالية شامة وتعزيز دور الوساطة المالية.

. تنمية القدرة على الدخول إلى أسواق التمويل الدولية.

. تدعيم التواجد المالي العربي في الأسواق المالية الدولية.

. إنشاء نقاط تجارة كوحدات معلوماتية.

وفي مقابل الايجابيات التي سيوفرها اتفاق تجارة الخدمات المالية،فانه من المتوقع أن تبرز بعض الآثار السلبية والتحديات على الساحة العربية جراء تطبيق هذا الاتفاق ويمكن تطبيق هذه السلبيات فيمايلي[12]:

. **<u>مجابهة التكتلات المالية</u>** : تشهد الأسواق الدولية العديد من عمليات التكتل والاندماج والاستحواذ، حيث تم ظهور وحدات مصرفية ومالية عملاقة، في حين مازالت المصارف العربية مبعثرة وصغيرة الحجم مما يضعف قدرتها على تقوية وتطوير الخدمات المتكاملة وشاملة لاسيما في مجال الاستثمار المالي.

. **<u>التأثير على السياسة النقدية المحلية</u>** : إن دخول فروع المصارف الأجنبية أو شركاتها التابعة إلى الأسواق المالية العربية وعملها في محيط متحرر ومتفتح على الخارج قد يكون له أثر سلبي على السياسات النقدية والائتمانية التي تبنتها السلطات النقدية العربية.

. **<u>سادسا</u>: معوقات التطوير والربط بين الأسواق المالية العربية:**

هناك عقبات متباينة تتعلق باقتصاديات أسواق الأوراق المالية العربية وتباين هياكلها والسياسات الاقتصادية المتبعة وكذلك عقبات تتعلق بأسواق الأوراق المالية في هذه الدول وعقبات تتعلق بالبورصات العربية نفسها.

1. **<u>العقبات المتعلقة باقتصاديات الدول العربية</u>**: من المعلوم أنه لا يمكن تطوير أو ربط الأسواق المالية العربية بمعزل عن التطورات والأوضاع الاقتصادية لهذه الدول وفي ضوء ذلك فان ضعف الترابط بين هذه الأسواق يرجع بالضرورة للخلل الهيكلي في اقتصاديات الدول العربية مع التباين الواضح في هذه الاقتصاديات، وكذلك في السياسات المالية والنقدية التي تنتهجها بالإضافة إلى غياب التنسيق فيما بينها وعلى العموم يمكن التميز بين مجموعتين من

الدول العربية وذلك من خلال التطور الاقتصادي، الأولى تضم الدول العربية التي يتميز تركيبها بفائض مالي يقابله شح في عناصر الإنتاج الأخرى وخاصة العناصر البشرية المدربة، أما المجموعة الثانية فتضم الدول العربية يتميز تركيبها الاقتصادي بقلة رأس المال ووفرة عناصر الإنتاج الأخرى وخاصة الأيدي العاملة وفي ضوء هذه الحقائق فان السياسات الاقتصادية المتبعة في كلا المجموعتين مختلفة لذلك فان التحدي القائم يقوم على أساس إيجاد انسجام بين دول الفائض والدول العربية الأخرى.

إن التباين المشار إليه سابقا إضافة إلى التباين في معدلات الادخار ينجم عنه اختلاف في الهياكل الاقتصادية العربية ومستويات الرفاهية الاقتصادية تؤثر في السياسات الاقتصادية التي تنتهجها الدول العربية بما في ذلك السياسات النقدية والمالية، مما ينعكس سلبا على إمكانيات تكامل أسواق رأس المال والبورصات العربية.

2. <u>العقبات المتعلقة بالأسواق المالية العربية</u> : تعاني الأسواق المالية العربية من نقاط ضعف متعددة تحول دون تطور هذه الأسواق،وبالتالي إمكانية تعاملها وربطها مع بعضها البعض، حيث لا يمكن عزل موضوع تطوير الأسواق المالية عن الأوضاع الاقتصادية والسياسية المتبعة، إن النقطة الأساسية التي تحول دون تكامل وترابط الأسواق المالية العربية تكمن في عدم توفر إمكانية تحويل الفوائض المالية العربية والموظفة في الغالب على شكل ودائع مصرفية في البنوك الأجنبية إلى قروض عربية طويلة الأجل، وذلك من خلال العمل المصرفي العربي الدولي سواء كان ذلك من داخل الوطن أو من خارجه،ويملك رجال الأعمال العرب استثمارات خارجية عامة وخاصة، وتتفاوت التقديرات بشأنها بين تريليون دولار و 1400 مليار دولار،أما عن أسباب عدم إمكانيات تحويل الفوائض المالية العربية إلى داخل الدول العربية فيكمن في انغلاق الأسواق المالية العربية المستوردة لرأس المال من الداخل إلى الخارج، وذلك نتيجة لشح الموارد المالية بالعملات الأجنبية بالرغم من انفتاح دول الفائض لتدفقات رأس المال إلى خارج أسواقها المحلية[13].

3. <u>العقبات المتعلقة ببورصات الأوراق المالية</u>: يمكن إدراج هذه المعوقات فيما يلي:

أ. <u>المعوقات التنظيمية</u>: على الرغم من برامج الإصلاح التي شهدتها أسواق رأس المال العربية مؤخرا لا تزال تعاني من أوجه قصور عديدة تتعلق بالقواعد المنظمة للإصدار والتداول ويمكن تلخيص أهم هذه المعوقات فيمايلي[14]:

. تباين أسواق الأوراق المالية من حيث درجة تطورها.

. عدم وجود أسواق أوراق مالية منظمة لدى عدد من الدول العربية.

. عدم تنوع الأدوات المالية العربية حيث تكاد الأسهم تكون الأداة الوحيدة التي تتوفر لدى أسواق الأوراق المالية.

ب. <u>المعوقات التشريعية</u>: يوجد في بعض الدول العربية تضارب في القوانين والتشريعات ذات العلاقة أو المنظمة لنشاط سوق الأوراق المالية، وقصور وتعديلات تشريعية مستمرة في عدد

من الحالات، وعدم مطابقتها لمتطلبات التطور الاقتصادي في بعض الحالات الأخرى، وبخاصة مع المستجدات الدولية والإقليمية.

ج. **المعوقات الهيكلية:** يمكن ذكرها على النحو التالي[15]:

- عدم المشاركة الفعالة للقطاع الخاص في عملية التنمية الاقتصادية.
- عدم استفادة المصارف العربية من وجود أسواق الأوراق المالية كمصادر مالية طويلة الأجل.
- عدم توفر المعلومات المجمعة عن البورصات العربية،ومحدودية الأجهزة التي تقوم بتجميعها وتوزيعها.
- قصور دور شركات الوساطة في هذه الأسواق.

خاتمة:

شهدت الأسواق المالية في كثير من الدول النامية تطورات عميقة وسريعة في السنوات الأخيرة،تمثلت في إجراءات الإصلاح الاقتصادي والمالي، وفتح أسواقها وتحريرها من القيود والسعي للاستيعاب المستجدات في الأدوات والمؤسسات المالية وتشجيع القطاع الخاص وتخصيص شركات القطاع العام، ووضع البنية الأساسية لتعميق الأسواق المالية والعمل بالتالي على زيادة جاذبية أسواقها وقدرتها التنافسية في مجال تقديم الخدمات المالية واجتذاب الاستثمارات المحلية والأجنبية، الأمر الذي ترتب عليه ظهور ما يسمى بالأسواق الناشئة أو الصاعدة، كما شهدت أغلب بورصات الأوراق المالية العربية بعض التطورات الايجابية، حيث تم إصلاح وتطوير في الأطر القانونية والمؤسسية والتنظيمية التي تحكم أعمالها، بما يتفق مع المعايير الدولية، والانفتاح على العالم الخارجي وزيادة الشفافية، مما كان له أثر ملحوظ في تطور نشاطها وتحسن أداءها، وعلى الرغم من حدوث بعض التطورات في بورصات الأوراق المالية العربية والتحسن الملحوظ في أدائها إلا أنها مازالت تعاني من بعض السلبيات والمعوقات التي تختلف من بورصة إلى أخرى.

الهوامش:

1. زكريا محمد عبد الوهاب طاحون، "بيانات ترهقها العولمة"، ط1، جمعية المكتب العربي للبحوث والبيئة، القاهرة، 2003، ص.28.

2. محمد السيد السليم،" لسيد صدقي العابدين، "أسيا والعولمة" ،مركز الدراسات الأسيوية، كلية العلوم الاقتصادية و العلوم السياسية،القاهرة،2003، ص 193.

3. صندوق النقد الدولي، "أفاق الاقتصاد العالمي: العولمة الفرص و التحديات"، ماي 1997 ، ص 55.

4. Dominique plihon," les enjeux de la globalisation financière, mondialisation au des mythes", Alger, Casbah, 1997 ; p68.

5. Jean marie le page, « crises financières internationales et risque systémique », de Boeck université Bruxelles, 2003, p19.

6. عمر صقر،" العولمة وقضايا اقتصادية معاصرة "، الدار الجامعية، مصر،2001،ص106.

7. عماد صالح سلام،" إدارة الأزمات في بورصات الأوراق المالية العربية و العالمية و التنمية المتواصلة " ، جامعة عين شمس ، أبو ظبي ، 2002 ،ص251.

8. بوكساني رشيد ،" واقع أسواق الأوراق المالية في الدول الناشئة وأثر العولمة المالية عليها"،حوليات جامعة الجزائر، الجزء الأول، العدد 17، 2007 ،ص 16.

9. عبد الله رزق،" اقتصاديات ناشئة في العالم: نماذج تنموية لافتة"، ط1، دار الفارابي،لبنان،2009،ص.23.

10. صلاح الدين حسن السيسي،" الشركات المتعددة الجنسيات وحكم العالم: تطوير وربط البورصات العربية"،عالم الكتب،بدون سنة نشر، ص(59-61) .

11. تقرير صندوق النقد العربي،2010.
12. شذا جمال الخطيب،" العولمة المالية ومستقبل الأسواق العربية لرأس المال"، ط1،طابا،2002 ، ص(133-134).
13. دريدي بشير، بن عمر الأخضر،" مشاكل الأسواق المالية العربية ومحاولة تحقيق تكامل بينها"، الملتقى الدولي :السوق المالي بين النظري والتطبيق في إطار تجارب الدول العربية، جامعة باجي مختار، عنابة، 21- 22 أكتوبر 2008.
14. شذا جمال الخطيب،" العولمة المالية ومستقبل الأسواق العربية لرأس المال"، مرجع سبق ذكره، ص161.
15. صلاح الدين حسن السيسي، "الشركات المتعددة الجنسيات"، مرجع سبق ذكره، ص74.

دور الشعر في الدعوة الإسلامية

د. بوتمجت حضيرة
كلية الآداب واللغات – جامعة الجزائر2

الإسلام يدل معناه عليه فهو انقياد وخضوع وطاعة لله قال سبحانه وتعالى : ﴿**وأنيبوا إلى ربكم وأسلموا له من قبل أن يأتيكم العذاب ثم لا تنصرون** ﴾ [1]. وقال: ﴿**فقل أسلمت وجهي لله....**﴾ [2] والذي أسلم وجهه لله هو مسلم، وقد أطلق القرآن الكريم هذه التسمية على الأنبياء ومن يتبعهم، قال تعالى: ﴿**ووصى بها إبراهيم بنيه ويعقوب يا بنيّ إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتنّ إلا وانتم مسلمون** [3]﴾ وقال: ﴿**فلما أحس عيسى منهم الكفر قال من أنصاري إلي الله قال الحواريون نحن أنصار الله آمناّ باللّه واشهد بانا مسلمون**﴾[4] .﴿ **ربّنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريّتنا أمّة مسلمة لك** ﴾[5] "

ومن ثم خصت في الاستعمال على ديننا الحنيف الذي انزل على رسول الله محمد صلى الله عليه وسلّمّ' في قوله تبارك وتعالى :﴿ **اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا**[6]﴾. وقوله تعالى :﴿ ومن يبتغي غير الإسلام دينا فلن يقبل منه[7]﴾.

إن الإسلام هو الشريعة الإلهية الأخيرة التي تفرض سلطانها على كل ما سبقها من شرائع سماوية ، وقد جاء بعقيدة أساسها التوحيد، والإيمان بالله واحد خالق، قادر،عالم بكل شيء فلا عبودية لغير الله من أوثان وحجارة وكواكب ،وهو ليس اله قبيلة ولا اله شعب بعينه ولا اله نور أو ظلام، بل هو رب العالمين رب كل شيء في الكون وخالقه، رب السماوات والأرض ومن عليها وما فيها : **﴿لله ما في السماوات والأرض [8] ﴾**، قد أحاط علمه بكل شيء، وأحاطت قدرته بكل شيء : **﴿ وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو يعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبّة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين﴾** [9] .

﴿إن الله بكل شيء عليم ﴾ [10]. أليس هو القائل سبحانه وتعالى: **﴿قل هو الله احد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفؤا احد﴾**[11].

لقد اخرج الإسلام العرب من ظلمات حياتهم الجاهلية الوثنية المادية إلى أضواء حياة روحية حياة ربانية جديدة فرضت فيها فروض وواجبات دينية من مثل الحج والزكاة وصوم رمضان والصلاة في أوقات معلومة وحرّمت فيها جملة من الفواحش ما ظهر منها وما بطن، مثل الزنا والخمر، ومن عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها، فان وراء هذه الحياة الدنيا حياة أخرى يحشر الناس فيها ليحاسبوا على أعمالهم ، فيعاقبوا أو يثابوا عليها، فمن يعمل مثقال ذرة شرا يراه ، ومن يعمل مثقال خير يراه ، فأما الإبرار فلهم الجنة والنعيم و أما العصاة فلهم النار والجحيم[12].

تلك هي بعض الجوانب من تعاليم الإسلام التي كان لها مساس بمثل الجاهلية وقيمها.بذلك بدأ الصراع بين الاتجاهين القبلي الجاهلي والإسلامي منذ أول الدعوة واستمر في حياة الرسول وامتد إلى ما بعد وفاته {ص}في عهد أبو بكر الصديق رضي الله عنه، وما نعرفه من حروب الردة [13]. قاومت قريش النبي محمد صلى الله عليه وسلم. فهاجر إلى المدينة سنة 622 م حيث لقي أنصارا [13].

وما كاد الرسول صلى الله عليه وسلم يثبت أقدامه في المدينة حتى بدأت سلسلة من المعارك الحربية واللسانية بين المعسكرين التي كان لا بد للدعوة الجديدة أن تخوض غمارها إذا قدر لها أن تنتشر. فوقف الرسول {ص} وأنصاره في معسكر ووقفت قريش وخلفاؤها من البدو في معسكر آخر.وتذبذب يهود المدينة بين الفريقين، ولمع الموت على شفرات السيوف و أسنة الرماح ووقف الشعراء بجانب الجيوش ليرموا الأعداء بسهام من شعرهم ليست أيسر وفقا من ضربات السيوف وطعنات الرماح .ولم تكن مكة تعرف في الجاهلية بشعر ولا شعراء، إلا بعض المقطوعات تنسب لورقة بن نوفل ونبيه، ومسافر. ولمّا نشبت الحرب بينها وبين الرسول {ص} لمعت فيها أسماء شعراء كثيرين مثل أبي سفيان بن الحارث والحارث

بن هشام وأبي عزة الجمحي وعبد الله بن الزّبعرى ’وضرار بن الخطاب الفهري وهبيرة بن أبي وهب المخزومي وإضرابهم ممن تجد أسماءهم منثورة في السيرة النبوية لأبن هشام [14]. وقد

اخذوا يسدّدون سهام أشعارهم إلى الرسول {ص} وأصحابه من المهاجرين والأنصار من المدينة. وعزّ ذلك عليه {ص}، لا لأنهم كانوا يهجونه فحسب، بل أيضا لأنهم كانوا يصدّون عن سبل الله بما يذيعوا من شعرهم في القبائل العربيّة [15]. فقال {ص} للأنصار: "ما يمنع القوم الذين نصروا رسول الله بسلاحهم أن ينصروه بألسنتهم ؟ " فقال حسان بن ثابت: "أنا لها يا رسول الله وأخرج بطرف لسانه وقال : والله ما يسّرني به مقول بين بصرى وصنعاء "فقال له {ص}:"اهجهم وروح القدس معك "وكان يقول له {ص}: "إن هذا اشد عليهم من وقع النّبال".

وانضّم إليه كعب بن مالك وعبد الله بن رواحة فاحتدم الهجاء بينهم وبين شعراء مكة وجاء في الاغاني [16] :"كان يهجو قريشا ثلاثة نفر من الأنصار يجيبونهم :حسان بن ثابت وكعب بن مالك وعبد الله بن رواحة، فكان حسان وكعب يعارضانهم بمثل قولهم بالوقائع والأيام والمآثر ويعّيرانهم بالمثالب ، وكان عبد الله بن رواحة يعيّرهم بالكفر وينسبهم إليه ويعلم انّه ليس فيهم شرّ من الكفر، فكان في ذلك الزمان اشدّ شيء عليهم قول حسان وكعب واهون شيء عليهم قول بن رواحة، فلما اسلموا وفقهوا الإسلام كان اشد القول عليهم قول بن رواحة "حيث كان طبيعيا أن يهجوهم حسان وكعب بما يعدونه حقا هجاء ، مما يتصل بالأنساب والأحساب وبالوقائع والهزائم التي يلحقهم الرسول وأصحابه بهم وقد وجه الرسول نفسه حسانا هذه الوجهة إذ قال له: "اذهب إلى أبي بكر فليحدثك حديث القوم وأيامهم واحسابهم ثم اهجهم وجبريل معك ". والحق أن حسانا كان آية من الآيات التي أيد بها رسول الله {ص} فقد كان المشركون أهل لسن وفخر وهجاء ، وقد حاربوا الرسول بهذا السلاح ، فكان لا بد أن يعد لهم شاعرا سليط اللسان قوي البيان سريع العارضة ، وقد كان لمعسكر المسلمين شعراؤه ولا بد أن يكون الكثير منهم قد تطلّع لهذا الشرف السامي ، ولكن الرسول {ص} بثاقب نظره ندّب حسان لهذا الثغر من ثغور الدّعوة ، فحسان انصاري والأنصار قد نصروا رسول الله بسيوفهم فهم أجدر أن ينصروه بأسنتهم، وهو من بني النجار . ذؤابة الخزرج . وهو شاعر ناضج معروف المكانة، وقد كمل الرسول {ص} ناحية النقص في عدّته الهجائية، فعهد إلى أبي بكر أن يحدثه حديث القوم أيامهم وأحسابهم وقد ظهر أثر ذلك كله في شعر حسان ظهورا لم يخف على فطانة قريش، فقالت بعد سماع شعره: "إن هذا الشتم ما غاب عنه بن أبي قحافة ".

وقد سر النبي {ص} لهذا التوفيق الذي أصاب شاعره فكان يستشهده ويطيل الاستماع إليه ثمّ يقول: "أمرت عبد الله بن رواحة فقال وأحسن وأمرت كعب بن مالك فقال وأحسن، وأمرت حسان بن ثابت فشفى وأشفى. [17]" ليس معنى ذلك أننا لا نجد عند حسان أي أثر للإسلام إنما هذا ألأثر لم يتسع عنده ، ومن يرجع إلى ديوانه يجد فيه شعاعات إسلامية مختلفة كقوله في رثاء حمزة عم الرسول حين قتل في موقعة أحد ، يذكر مصيره ومصير قتلى قريش[18]:

وإن جنان الخلد منزله بها وأمر الذي يقضي الأمور سريع

وقتلاكم في النار أفضل رزقهم حميم معا في جوفها وضريع [19]

ويقول:[20]

فأنزل ربي للنبي جنوده وأيّده بالنّصر في كل مشهد

ويقال أن أول ما جرى به لسانه حين سلّه على قريش هذه ألأبيات يتحدى بها أبا سفيان ابن الحارث في قصيدته المشهورة "عدمنا خيلنا "

هجوت محمدا فأجبت عنه وعند الله في ذاك الجزاء

فإن أبي ووالده وعرضي لعرض محمد منكم وقاء

أتهجوه ولست له بكفء فشركما لخيركما الفداء

وقال كعب بن مالك في أيام الخندق– الذي يقول عنه ابن سلام – :"وكعب شاعر مجيد.[21]"

من سرّه ضرب يرعبل بعضه بعضا كمعمعة الآباء المحرق[22]

فليأت مأسدة تسلّ سيوفها بين المذاد وبين جزع الخندق[23]

ويقول ابن رواحة هاجيا قريش:[24]

نجال الناس عن عرض فنأسرهم فينا النبي وفينا تنزل السوّر [25]

و قد علمتم بانا ليس غالبنا حي من الناس و أن كثروا

يا هاشم الخير إن الله فضلكم على البرية فضلا ما له غير[26]

فثبت الله ما أتاك من حسن تثبيت موسى ونصر كالذي نصروا [27]

هذا بالنسبة للشعر عند المسلمين أما بالنسبة للمعسكر الثاني ، فقد شارك شعراء قريش في التأليب على رسول الله {ص} وأنصاره نفر من شعراء اليهود، نكثوا ما عاهدوه به من المواعدة وحقوق الجوار[28]، وأخذوا يهجونه هو والمسلمين ويخذلون عنه قريشا والعرب وكان من رؤوسهم في هذا الفساد كعب بن الأشرف [29]، وقد بلغ من سوء فعله أن كان يشبب بنساء المسلمين ونساء الرسول {ص} ، مما جعل محمد بن مسلمة يقتله في رهط من الأنصار[30] .

إلى جانب ذلك كثير من الشعراء الذين وقفوا بوجه الدين الجديد، حيث اصطدمت التّقاليد القبلية الموروثة بتعاليم الإسلام، والجاهليون المحافظون بطبيعتهم يحبون كل ما ورثوه عن آبائهم، ومن الصعب أن يقتنع الجاهلي بأن أباه كان على خطأ أو ظلال

و قال كعب بن زهير لأخيه بجير حين أسلم : [31]

وخالفت أسباب الهدى وتبعته على أي شيء ويب غيرك دلّكا

على خلق لم تلق أمّا ولا أبا عليه ولم تدرك عليه أخا لك

كما كان كثير من شعراء العرب يقفون مع قريش باكين قتلا ما ومحرضين لها على كفاحها ضد الرسول (ص) مثل أمية بن أبي الصلت ورثاؤه لقتلى بدر مشهورا، والأسور بن يعفر الذي أشاد بانتصارها في يوم أحد، وقال بن سلام الجمحي عن سيرة بن أبي وهب: إنه شديد العداوة لله ولرسوله، وهو الذي يقول في يوم أحد(32):

قدنا كنانة من أكناف ذي يمـن　　عَرْض البلاد على ما كان يُجريها [33]

قالت كنانةُ: أنّى تذهبـون بنـا　　قلنا: النخيل فاموها وما فيها [34]

وبعد فتح مكة في السنة الثامنة للهجرة، وبعد دخول مكة في الإسلام إذ مجد الجزيرة كلها فيه، وبذلك يكون الشعر قد انهى مهمته الحربية وانتهى دوره في الهجاء فقريش عدو المس قد اصبحت بعضا من المسلمين، وقد عاد تداول الشعر الذي تقاذفت به مكة والمدينة خطرا على المسلمين لأنه يثير الضغائن والأحقاد التي عفى عنها الإسلام [35]، وبذلك أخذت وفود العرب تفد على الرسول (ص) معلنة اعتناقها الدين الحنيف، وبذلك نجد كثيرا من الشعراء وعلى رأسهم شعراء قريش يقرعون إلى ساحة الرسول الكريم يطلبون عفوه، أمثال أنس بن زينم، فإنه كان هجا الرسول (ص) ثم تاب إلى رشده فقدم عليه معتذرا، وقال مادحا إياه[36]:

وما حملت من ناقة فوق رحلها أبر وأوفى في ذِمّةٍ من محمد

كما أسف أبو سفيان على ما فرط　　في جنب الله ورسوله على نحو قوله[37]:

لعمرك إني أحمل رايـةً لتغلب خَيْلَ الأب خيل محمد

لكا لمدبح الحيران أظلم ليلة فهذا أوان حين أهدى واهتدى

وقصه كعب بن زهير مشهوةِ نظامها في مديح الرسول يشهد ما بقوله:

بانت سعاد فقلبي اليوم متبود متيم أثرها لم يفد مكبـول

مما سيق اتضح لنا أن الشعر في العصر الإسلامي الأول وفي عهد الرسول (ص) كان عبارة عن ملحمة ضخمة تعاون في صنعها عشرات من الشعراء والشاعرات وهذا طبعا تفيد المقولة التي تقول بأن الشعر أصابه نوع من الجمود والضعف في بداية العصر الإسلامي. وانه توقف وضعف كما ظن ذلك ابن خلدون إذ يقول في مقدمته:<< انصرف العرب عن الشعر أول الإسلام بما شغلهم من أمر الدين والنبوة والوحي وما أدهشهم من أسلوب القرآن ونظمه فاخرسوا عن ذلك وسكنوا عن الخوض في النظم والنثر زمانا، ثم استقر ذلك وأونس الرشد من الملة، ولم ينزل الوحي في تحريم الشعر وحَظره وسمعه النبي (ص) وأثاب عليه فرجعوا حينئذ إلى دينهم منه.[38]

<u>**موقف الإسلام من الشعر**</u>: وإذا كان هذا ينطبق على شعراء المسلمين في بداية إسلامهم، فلم يكن ينطبق على شعراء قريش وغيرهم من شعراء الكفار وقد أوضحنا فيما سبق إن الدعوة الجديدة قد تعاونت مع الشعر في ميدان واحد فشدت من أزره ورفعت من صوته.

ولعل ما جعل ابن خلدون يقول هذا الكلام ما جاء عند ابن سلام وتناقله الرواة:<< فجاء الإسلام وتشاغلت عن الشعر العرب وتشاغلوا بالجهاد وغزو فارس والروم ولهت (العرب) عن الشعر وروايته فلما كثر الإسلام وجاءت الفتوح وأضمأت العرب بالمصار راجعوا رواية الشعر، فلم يؤولوا إلى ديوان معدّون ولا كتاب مكتوب، وألفوا ذلك وقد هلك من العرب من هلك بالموت والقتل، فحفظوا أقل ذلك وذهب عليهم منه كثير>>[39].

وابن سلام يعني بذلك ضياع الشعر عبر الزمن، وكان يكفيه أن يشير إلى أنهم لم يدونوه واكتفوا بروايته فإن من شأن الرواية أن يضيع الشعر وأن يسقط منه غير القليل.

كما كان هناك فكرة شائعة من عدم تشجيع الدين للشعر، وإصغار الشعر، دفع الشعراء المسلمين آلة نزواء والتحرج من النظم، وخاصة أولئك الذين ملأ الإيمان قلوبهم، فكانوا يخشون أن يكونوا من الشعراء الذين عانهم القرآن في قوله: ﴿**والشعراء يتبعهم الغاوون ألم تر انهم في كل واد يهيمون وانهم يقولون ما لا يفعلون إلا الذين أمنوا وعملوا الصالحات وذكوا الله كثيرا، وانتصروا من بعد ما ظُلموا، وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون**﴾[40]

وليس في عن البيان أن الموضع المصغر بذم الشعراء إنما ينصب على تلك الفئة التي ناصبت الرسول ودعوته العداء. والذين جعلوا من شعرهم سلاحا يريدون به ان يطفئوا أنوار الله. أما ما من عداهم فقد استثناهم القرآن الكريم ﴿**الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيرا**﴾.

وقد علق ابن رشيق على انه الكريمة بقوله: <<...فأما احتجاج من لا يفهم وجه الكلام بقوله تعالى:﴿ **والشعراء يتبعهم الغاوون**... الآية ﴾ فهو غلط وسوء تأمل لأن المقصود بهذا النص شعراء المشركين الذين تناوا رسول الله صلى اله عليه وسلم بالهجاء. ومسوه بالأذى، فأما من سواهم من المؤمنين فغير داخل في شيء من ذلك، إلا تسمع كيف استثناهم الله عز وجل ونبه عليهم، فقال:﴿**إلا الذين أمنوا وعملوا الصالحات، وذكروا الله كثيرا وانتصروا من بعد ما ظلموا** ﴾ يريد شعراء النبي صلى الله عليه وسلم، ينتصرون، ويجيبون المشركين عنه>>.

ويقول في مكان آخر((لو أن كون النبي (صلى الله عليه وسلم) غير شاعر غض من الشعر الكابت لأمينة غضًا من الكتابة، وهذا أظهر من أن يخفي على أحد>> [41]. كما هاجم الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله:<<لأن يمتلئ جوف أحدكم قيحا خير من أن يمتلئ شعرا[42])).

ولكن يجب ألا ننسى أن الرسول (ص) كان يشجع الشعراء ويعجب به وليس أدل عن ذلك من قوله:<<إن من البيان لسحرا وإن من الشعر لحكما أو حكمة [43]>> وهناك مواقف كثيرة تدل على تقديره للشعر وطربه له. وكثيرا ما استنشد رواته وقائليه. جاء في الأغاني <<وجلس رسول الله صلى اله عليه وسلم في مجلس ليس فيه إلا خزرجي، ثم استنشدهم قصيدة قيس بن الطيم (شاعر الوس) فأنشده بعضهم إياها حتى بلغ إلى قوله:

أخالد هم اليوم الحديقة حاسرا كان يدي بالسيف مِخراقٌ لاعب

فالتفت إليهم فقال" هل كان كما ذكرظ فشهد له ثابت بن قيس ابن شماس، وقال له: "والذي بعثك بالحق يا رسول الله. لقد خرج إلينا يوم سابع عرسه... فجا لدنا كما ذكر"[44]

ويستمع الرسول الكريم قول النابغة الجعدي:

بلغنا السماء مجدنا وسناؤنا وإنا لنرجو فوق ذلك مظهرا

فيسأله الرسول: إلى أين يا أبى ليلى؟ فيجيبه إلى الجنة يا رسول اله، فقال له الرسول: إلى الجنة إن شاء الله، فلما انتهى إلى قوله:

ولا خير في حِلمٍ إذ لم يكن له بوادر تحمي صفوه أن يكدّرا

ولا خير في جهل إذا لم يكن له حليمٌ إذا ما أورد الأمر أصدرا

دعا له بقوله:"أجدت لا يُفضفى انه فاك" فعاش مائة سنة لم تقع له ثنية.[45]

اتضح لنا مما تقدم أن الشعر في عصر الرسول (ص) كان يجري على كل لسان، وان الإسلام لميعاد الشعر بل شجعه وان رسوله الكريم بموافقة منه رغب منه وحتى عليه، ويكفي أن نخرج إلى سيرةِ بن هشام فسنرى سيوله تتدافع من كل جانب.

الشعر في عهد الخلفاء الراشدين : انتقل رسول الله (ص) إلى جوار ربه، وبكاه الشعراء بكاءا حارا ومن أحسن ما قيل في ذلك قول حسان بن ثابت[46]

ما بال عينـي لا تنـام كأنمـا كحلتْ مآقبها بكُحْـلِ الأمـل

جزعنا على المهدى، أصبح ثاويا يا خير من وطئ الحصى لا تبعد

جني يقيك التّرب لهفي ليتنــي غُيّت قبلك في بقيـع الفرقـد

بأبي وأمي من شهِدْت تُوفاتـه في يوم الإثنين أنتي المُهتـدى

وبعد وفاته ظهرت نزاعات اخرى على شكل ملاومات بين الأنصار المدنيين، والمهاجرين المكيين حول الخلافة، يقول الحارث بن النخرال النصاري يخاطب قومه:

يا لومي لخفـة الأحـلام وانتظاري لزلـة الأقدام

قبل كانوا من الدعاة إلى إلـه وكانوا أزمـة الإسـلام

إن ذا الأمر دوننا لقريـش وقريش هـم ذوو الأحلام

فاتقوا الله معشر الأوس والخز ج واخشوا عواقب الأيـام

(جاء في الإصابة: ذكر الزبير بن بكار في الموفقيات من طريق محمد بن إسحاق في قصة سقيفة بي ساعدة شعرا في الأنصار أو له البيتين الأولين للحارث بن نصرا السهمي، أو الحارث بن سهم البصري) [47]، وما كان أبا بكر يستلم مقاليد الخلافة حتى اندلعت حرب الردة، وبذلك نشأت ملحمة جديدة خلقت أشعارا كثيرة، بعضها انذارا وتخويفا ووعظا، وبعضها كان حماسة دينية، يهتف بها المحاربون من المسلمين، يقول الحراث بن مرّة بن دوجان النقلي لبني عامر: [48]

بني عمارا أن تنصروا الله تُنصروا وإن تنصبروا لله والدين تخذلوا

وأن تهزموا لا ينحكم منه مهرب وإن تثبتوا للقوم والله تقتلـوا

ومنها ما كانت حماسية دينية يهتف بها المحاربون المسلمون ليعيشوا الحماس في نفوس المحاربين يقول أوس بن نتحير الطائي في موقعة بُزاخة:

وليت أب بكر من سيوفنـا وما تختلي من أذرع ورقاب

ألم تر أن الله لا ربّ غيره يصبّ على الكفار سوط عذاب

وكان إلى جانب ذلك كان للمرتدين أشعارا مختلفة يستثيرون بها الغرائم، وخير من يمثلهم الخطيئة تلميذ زهير في صقل الشعر وتنقيحه حيث يقول[49]

أطعنا رسول الله (ص) كان صاحبا فيا عجبا ما بل دين أبي بكـر

ليورثها بكرا إذا مـات بعـده فتلك، وبيت الله ناضمة الظهـر

وقال أبو شجرة بن عبد العزيز بن عبيد، امه الخنساء الشاعرة.. – أسلم مع امه ثم ارتد في زمن أبي بكر وقاتل المسلمين، وكان من فتاك العرب واشتهر عنه في زمن الردة قوله في قصيدة[50]:

ألا أيها المدلى بكرة قومــه وحظك منهم أن تذل وتقهرا

نبيل الناس عنا كل يوم كريهة إذا ما التقينا دار عينـي وحسرا

ويقول فيها:

فَرويت رمحي من كتيبة خالد واني لأرجو بعدها أن اعمرا

ثم أسلم وقدم على عمر فقال أنا أبو شجرة السلمي فاعطني وقال ألست القائل: فرويت رمحي ثم علاه بالدرة فسبقه عدوا وركب راحلته ونجا وهو يقول:

قد فنّ أبو حفص بنائلـة وكـل متخبط يومـا لـه ورق

مازال يضربني حتى حديت لـه وحال من دون بعض الرعية الشفق

وانتقل أبو بكر الصديق إلى جوار ربه فبكاه كثير من الشعراؤ وخير ما قيل فيه قول حسان بن ثابت[51]:

إذا تذكرت شجوًا من اخي ثقة فاذكر أخاك أبا بكر بكريما فعلا

التالي الثاني المحمود مشهده وأول الناس طُرًّ صدّق الرّسُلا

والثاني اثنين في الضار المنيف، وقد طاف العدوّ إذ صعّد الجبـلا

زكان حبّ رسول الله قد عُلموا من البرْيّة لم يعدل به رجُـلا

خير البريّة أتقاها وأرأفهـا بعد النبي، وأوفاها بمـا حمـلا

عاش حميدًا لأمر الله مُتّبعا بهدي صاحبه الماضي، وما انتقلا

ثم تات خلافة عم بن الخطاب رضي الله عنه، فسار بأحسن سيرة، فكان أول من لقب بأمير المؤمنين، وهو اول من دوّن الدواوين وأول من رتب التاريخ العربي وجعله من الهجرة. وفتح له الفتوح ففتح الشام وفارس ومصر.

وكان لشخصية عمر رضي الله عنه القوية أثر بالغ في توجيه الشعر في أيامه، ومحاولة رد الشعراء إلى جادة الطريق، وإلى الطريق الذي رسمه لهم الرسول (ص)، فكان إذا تشبب رجل بامراة جلده

ولما كان التشبيب انفعالا يختلج في نفس صاحبه ولابد ان ينفثه، مما جعل الشعراء يتخذون طريقا جديدا في التشيب، وهي الاعتماد على الرمز والكناية دون التصريح، يقول حميد بن ثور عن حمامه كانت رمزا اتخذه ليشبث ذات نفسه ويطشف عن وجده

وما هاج هذا الشوق إلا حمامة دعت ساق حرتوحة وترنمـا

مطوقة طوقا وليست بحليـة ولا ضرب صواغ بكفيه درهما

تبكي على فرج لها ثم تغتذي مولهة تبعني له الدهر مطمعا

تؤمل منه مونسا لانفرادهـا وتبكي عليه أن زقا أو ترنمـا

عجبت لها أني يكون غناؤها فصيحا ولع تفخر بمنطقها فما

فلم أر محوزنا له مثل صوتها ولا عربيا شاقه صوت أعجما

كمثلى إذا غنت ولكن صوتها له عولة لو يفهم العود أرنمـا

فهو في هذه القصيدة لم يتخذ أسلوب الرمز فحسب بل يخلف مشاعره بإحساس الحمامة في براعة، بحيث تحس مشاركة وجدانية بينهما وهذا راجع لأثر عمر رضي الله عنه في تطور أسلوب الشعر العربي.

كما نهى رضي الله عنه عن الهجاء، حيث، بل نهى أن يتمثل الناس شيئا من مناقضة الأنصار ومشركي قريش، حيث كان يرى أن الهجاء الذي كان بين المسلمين والمشركين قد انفضت أسبابه، وأن التصريح به من جانب الرسول (ص) كان لفترة محدودة لرد عاديه الكفار عن الإسلام، وكان موقفه من الشعراء الهجائيين في عصره هو موقف الحريص على أعراض المسلمين وعلى تنفيذ أحكام الإسلام ومبادئه.

وفي عهد عمر نشرت الفتوحات –كما سبق وذكرنا– وبذلك كثرت الأشعار والحماسية، وكأن الجزيرة العربية كلها تحولت إلى جيش يجاهد في سبيل الله ونشر الإسلام، ويطالعنا الطبري في تاريخه، والبلاذري في فتوح البلدان على أشعار كثيرة تملأها الروح الدينية، حيث نجد الشاعر يتغنى بشجاعته وبما قتل من اعدائه، يقول قيس بن المكشوح المرادي عقب قتله لرستم قائد الجيوش الفارسية في موقعة القادسية[52]:

جلبتُ الخيل من صنعاء تردي بكل مُد.جـجٍ كالليث سام

إلى وادي القرى فديار كلب إلى اليرموك فالبلد السّأم

وجئن القادسية بعد شهـر مسّومة دوائرها دوامـي [53]

فناهضنا هنالك جمع كسرى وأبنـاء المرازية الكـرام [54]

فلما أن رأيت الخيل جالت قصدت لموقف الملك الهمام

فاضرب رأسه فهوى صريعا بسيف لا لأمقّل ولا كمـام

وقد أبلى الإله هناك خيرا وفعل الخير عند الله نامـى

كما نلاحظ فإن الحمسية الدينية واضحة في نهاية المفظوعة وعلى نحوها يسير لشعر الفتوحات كله، حيث يتصايح الشعراء معبرين عن حسن بلائهم في سبيل أعلاه الدين الحنيف.

واقرأ المفضليات فإنك تجدها تزخر بأشعار الفاتحين وغير الفاتحين. مما يفند قول المستشرقين الذين يجعلون تلك الفتوحات الرائعة ابتغاء الدنيا والغنائم لا ابتغاء الله وثواب الاخرة. وليس على ذلك قول النابغة الجعدي لامرأته، وقد أظهرت تأثرها لهجرته في فتوح فارس:[55]

يا لبنة عمي كتاب الله أخرجني   طوعا وهل أمنعن الله ما فعلا

فإن رجعت فربّ الناس يرجعني   وإن لحقت بربي فابتغي بدلا

ما كنت أعرج وأعمى فيعذرني   أو ضارعا من فنً لم يستطع حِوَلا

كما كان المنخلفون من الشيوخ والنساء وغيرهما يحسون ألما عميقا لفراق ذويهم، على نحو ما يصور لنا ذلك البُريق بن عياض الهذلي[56]:

وإن أمسى شيخانا بالرجيع وولْدَهٍ   وتصبحُ قومي دون دارهم مصر

أسائل عنهم كلما جاء راكب   مقيما بأملاج كما رُبِط اليَعْرُ

فما كنت أخشى أن أقيم خلافهم   بستتة أبيات كما نبتَ العِتْـرُ

وكان عمر رضي الله عنه ينهي من لهم آباء شيوخ يعولونهم عن الهجرة برًّا بهم، ويروى ان أمية بن حُرثان بن السكر حين هاجر ابنه ثلاب إلى حرب الفرس فأنشده :

لمن شيخان قد نشدا كلابا   كتاب الله أن حفظ الكتابا

إذا هتفت حمامة بطن وجٍّ   على بيضاتها ذكرا كلابا

تركت أباكا مُرعشة يداه   وأملاّ ما تسيغُ لها شرابا

ويبدو ان هذا الشعر لم يصل إلى عمر رضي الله عنه، فتوجه الله ابن الأسكر بأبيات قال فيها[57]

أعاذل قد عذلت بغير علم   وما يدريك ويحك ما ألاقي

فما كنت عاذلتي فردي   كلابا إذ توجه للعراق

ساستعدي على الفاروق ربا   له رفع الحجيج إلى بساق

إن الفاروق لم يردد كلابا   إلى شيخين هامهما زواقي

فبلغ عمر شعره فكتب إلى سعد يأمره بعودة كلاب، فلما قدم أرسل عمر رضي الله عنه إلى امية فقال له: أي شيء أحب إليه؟ قال النظر إلى كلاب، فدعاه له، فلما رآه اعتنقه وبكى بكاء شديدا. فبكى عمر وقال يا كلاب الزم أباك وأمك ما بقيا.

وقتل عمر رضي الله عنه ومن أروع ما قيل في رثائه قول جزء بن ضرار أخى الشماخ[58]

جزى الفه خيرا من أمير وباركت   يد اله في ذلك الديم المُمزّق

فمن يسع أو يركب جناحي نعامة   ليدرك ما حاولت بالأمس يُسق

قضيت أمورا ثم غادرت بعدها   بوائق في أكمامها لم تُفتّق

هو في هذه الأبيات يتحدث عن سيرته رضى) وتفقده اليقظ لشؤونهم، وإنه أحمك أمورهم وثم يصور الكارثة تصويرا قويا حيث يرى أنه (عمر) رغم ما قدمه للمسلمين إلا أن موته دواعي لا تزال في أكمامها لم تتفتق.

وكان رضي الله عنه قبل موته قد جعل الخلافة سورى عند المسلمين في ستة من أصحاب رسول الله توفي وهو راض عنهم، وهم من المهاجرين الأولين وهم: عثمان بن عفان، عبد الله بن عوف، علي بن أبي طالب، طلحة بن عبيد الله، والزبير بن العوام وسعد بن أب الوقاص. فاختار عثمان، ففتح إفريقيا، ولكن ضعفه وكبر سنه واستسلامه لأهل بينه من الأمويين وتوليته إياهم كثيرا من الأعمال أدى إلى غضب كبار الصحابة عليه، وقيام ثورة عنيفة ضده، مما أدى إلى قتله في السنة الخامسة والثلاثين للهجرة وبكاه كثير من الشعراء، قال الوليد بن عقبة:[59]

ألا إن خير الناس بعد ثلاثـة فتيل التحوبيّ الذي جاء من مصر

ومالي لا أبكي وتبكي أقاربـي وقد حُجبت عنّا فضول أبي عمرو

وقالت ليلى الأخيلية[60]

أبعد عثمان ترجو الخير أمتـه وكان أمن من يمشي على ساق

خليفة الله أعطاهم وخولتهم ما كان من ذهب جمَّ وأوراق

فلا تكذب بوعدِ الله وأرض به ولا توكّل على شيء بإشفاق

ولا تقولن لشيء سوف أفعله قد قدّر الله ما كل امرئٍ لاق

وقال الراعي:

قتلوا ابن عفان الخليفة مُحرما ودعا فلم أر مثله مخـذولا

فتفرقت من بعد ذاك عصاهُم شِقِقا وأصبح سيفهم مغلـول

وقال أيمن بن خريم بن فاتك الأسدي

تفاقد الذّابحو عثمـان صاحبـةً أي قتيل جراح، ذُّبِحوا، ذبحـوا

ضحوا بعثمان في الشهر الحرام، ولم يخشوا على مطمع الكف الذي طمجوا

فأيّ سَنّةِ جَوْرِ سـنّ أولهــم وباب جور على سلطانهم فتحـوا

ماذا أرادوا، أضل الله، سعيهــم من سفح ذاك الدّم الراكي الذي سفحوا

فاستوردتهم سيوف المسلمين على تمام ضوءٍ، كما يستورد النّضــج

إن الذين تولـوا قتلـه سفهـا لاقوا أثاما وخسرانا فما ربحـوا

وبايع أهل المدينة وبعض الثوار عليا رضي الله عنه، ولكن هذه البيعة لم ترض طلحة والزبير والسيدة عائشة أم المؤمنين، فولوا وجوههم نحو البصرة مستفزين الناس ضده، ونشبت الحرب بينهم، وانتصر علي في وقعة الجمل المشهورة وقتل طلحة والزبير وانسحبت عائشة إلى المدينة، وعزل على معاوية بن عم عثمان وواليه في الشام، ونشبت بعد ذلك حرب بين معاوية الذي انضم إليه عمر بن العاص وكثير من قريش، وعلي (رضي). وكانت الواقعة في صفين، ولا داعي هناك

إلى ذكر الأحداث ولكن يكفي أن نقول أنه في النهاية أغتيل أيضا علي. وقد ادت كل هذه الاحداث إلى ظهور نوع جديد من الشعر وهو ما يسمى بالشعر السياسي. حيث ظهر بعد ذلك أي بنهاية خلافة علي وتولي بني أمية الخلافة أحزابا سياسية كثيرة منها الحزب الحاكم أي بني أمية، والخوارج وهم الذين خرجوا عن علي (رضي) والشيعة وهم من تشيعوا له والهاشمين، والزبريين.

الناحية الفنية للشعر في هذه الفترة (صدر الإسلام) في بداية العصر الإسلامي، فإن صدر الإسلام لم يختلفوا في موضوعه ومضمونه وروحه عما كان عليه أباء مع الجاهلين إلا قليلا. فقد ظلوا ينظمون شعرهم على الصورة الجاهلية.

<u>الناحية الفنية للشعر في صدر الإسلام</u>: كما لاحظنا فإن شعراء هذا العصر كانوا فريقينن فريق المشاركين وأعداء الإسلام، وهم شعراء مكة والطائف وغيرهم ممن عادوا الإسلام وحاربوه بسيوفهم وألسنتهم. وهؤلاء كانوا لا يزالون وثنيين جاهليين في روحهم وعاداتهم وتقاليدهم وتفكيرهم وبذلك كان شعرهم جاهلي في صورته وخصائصه[61].

يقول عبد الله بن الزبعري في يوم احد قبل إسلامه:

ليت أشياخي ببدر شهدو جزع الخزرج من وقع الأسل

حين حكت بقباء بركهـا واستحر القتل في عبد الأشل

فقبلنا النصف من ساداتهم وعدلنا ميل بدر... فاعتـدل

كما نلاحظ فهو يفتخر كما يفتخر الجاهلي عند أشعاره في الوقائع التي كانت تنشب بين القبائل.

وانظر إلى سفيان وهو يهجو حسان بن ثابت فيقول:

أبوك أبو سوء وخالك مثله ولست بخير من أبيك وخالك

وأن أحق الناس ألا تلومه على اللؤم من ألفي أباه كذلك

فهو ينبعث حسان وخاله بالسوء، ثم ينعت أباه باللؤم وهو كما نرى صورة جاهلية بحتى.

أما الفريق الثاني فهم شعراء المدينة: كحسان بن ثابت وكعب بن مالك وعبد الله بن رواحة، الذين وقفوا مع الرسول (ص) يدافعون عن دعوته مصورين لهديه الكريم. فهم أيضا لم يختلفوا في صياغة شعرهم عن أباءهم الجاهلين ولم يؤثر الإسلام فيهم تأثيرا واضحا، ولا نجد في نسيج أشعارهم ن أثر الإسلام خيوطا كثيرة، ولذلك لم يخطئ ابن سلام حين قارن في كتابه "طبقات فحول الشعراء". هؤلاء المخضرمين الذين عاشوا في الجاهلية والإسلام إلى الجاهلين وإن بدى في أشعارهم الإسلامية قيم إسلامية واضحة تبدو جلية في ذكرهم لبعض الآيات القرأنية وبعض المفردات الإسلامية الواضحة كما سنرى.

فهم في هجائهم لقريش وشعرائها من أعداء الإسلام. كان هجاءً جاهليا في صورته ومحتواه، حيث يجردونهم من المكارم ويفخرون عليهم بالأنساب، ويستطيلون عليهم بالوقائع والأيام والمآثر ويسلمونهم خير ما يعتز به العربي من صفات، ويعبرونهم بالمثالب واليعنات. دلك هو

الهجاء الذي كانت يفهمه قريش وتخشاه وتتألم منه، ولو أن شعراء الرسول غيروهم لعبادة الأصنام وإن كان لما وجدا في ذلك الهجاء شيئا يخزون به، ويستحون منه. فقد كانوا فعلا يعبدون الأصنام كما لم يهجمهم بالكفر كأنهم كانوا يرون أن في عبادتها أو حطا من قدرهم، كما لم يهجهم بالكفر كأنهم كانوا يتوعدوهم بالنار في الآخرة لأنهم لم يكونوا يؤمنون بالجنة والنار ولا بحياة أخرى بعد الحياة الدنيا [62] لذلك كان هجاء حسان وصحبه من شعراء المسلمين في إطار الهجاء العرب ما ناله السهام من الأجسام.

لقد سلّط حسان بن ثابت لاذع هجائه على القبائل التي آدت الرسول وغدرت برسله. يقال أن الرسول (ص) بعث مع الحارث بن عوف رجلا من الأنصار يدعو إلى دينه لكن عشيرة الحارث غدرته وقتلت الرجل. فدعا الرسول حسانا وأوعز إليه أن يقول شعرا يعرض فيه بالحارث الذي أجاره وحماه، يقول حسان:

يا جار من يغدر بذمة جـاره منكم فأنّ محمـدا لم يغدر

إن تغدوا فالغدر منكم شيمـة والغدر ينبُتُ في أصول السّخبر

ولما قدم وفد تقيم على الرسول في السنة التاسعة للهجرة ليفاخروه وفيهم شاعرهم الزبرقان بن بدر [63]، بعث الرسول إلى حسان بن ثابت الذي نقض قصيدة الزبرقان بقصيدته التي قال فيها:

إن الذوائب من فهرو إخوتهم   قد بينوا ستة من النـاس تُتبـع

يرمى بها كل من كانت سريرته   تقوى الإلـه وبالأمر الذي شرعوا

إن كان في النـاس سّاقون بعدهم   فكل سيق لأدنـى سيقهـم تبَعْ

فلما فرغ التقاول والتفاخر وقف شاعرهم وقال: <<والله إن هذا الرجل لمؤتى له، والله لشاعره أشعر من شاعرنا ولخطيبه اخطب من خطيبنا ثم أقبلوا على الرسول فبايعوه ودخلوا في دينه>>. ولا ننسى قصيدته الهمزية المشهورة التي يهجو بها أبا سفيان بن الحارث حيث يستهلها بذكر منازل الحبيبة مشيا بها، مستتطردا إلى ذكر الخمر على الطريقة الجاهلية. مما جعل القدماء يقولون أن القصيدة نظمت على مرحلتين، جزء في الجاهلية، وجزء في الإسلام، حيث نجده في الجزء الثاني مفتخرا بفروسية قومه ومتوعدا قريشا بحروب ضارية حيث تختلف في هذا الجزء المعاني الجاهلية بالمعاني الإسلامية أن يعرض لرسالة النبي (ص) ومتابعة قومه له ونصرتهم لدينه.

<u>**القصيدة:**</u>

هجوت محمدا فأجبت عنه وعند الله في ذاك الجزاء

اتهجوه ولست لـه بكفـئ   فشركما لخيركما الفداء

فإن أبي ووالده وعرضي   لعرض محمد منكم وقاء

ومثلما وقف حسان يناقض المشركين ويقارع بأقوالهم وحججهم، وهو رجل حرب وقتال يقرن القول بالفعل، حيث كان حاضرا في ساحات الوغى وفي غزوة بدر التي انتصر فيها المسلمون

على المشركين رغم قتلهم واحتلت هذه المعركة مكانة مميزة في تاريخ الإسلام، كونها أول انتصار فعلي للمسلمين على الكفار. حيث ظهرت مدى تمسك المسلمين بعقيدتهم وتفانيهم في هذه الغزوة أن سموها غزوة "الفرقان". لأن الله فرق بين الحق والباطل فأنشد كعب إثر هذه الغزوة قصيدة دافع فيها عن الدين متوازن بروح إسلامية بدت مآثرها مكللة في أبياتها[64]:

عجبت لأمر الله والله قادر على ما أراد وليس لله قاهر

قضى يوم بدر أن نلاقي معشرا بغوا وسبيل البغي بالناس جائر...

وفينا رسول الله والأوس حوله له معقل منهم عزيز وناصر...

شهدنا بأن الله لا رب غيره وأن رسول الله بالحق ظاهر

يظهر تأثر الشاعر الواضح بالإسلام وسننه الجديدة، حيث يتعجب من قوم يخالفون إرادة ربهم النافذة والقاهرة، التي ر إرادة تسمو عليها ويبدو ذلك أكثر تعمقه للقرآن وإثارة لمعانيه في القصيدة نفسها. لعب انتصار المسلمين على الكفار وجعلهم وقود نار حيث يقول:[65]

وكان رسول الله قد قال أقبلوا فولوا وقالوا إنما أنت ساحر

لأمر راد الله أن يهلكوا وليس لأمر حمّة الله زاجر

حيث يبدو وتأثر البيت الأول بقوله تعالى: ﴿**وقال الكافرون هذا ساحر كذاب**﴾[65] واقتبس البيت الثاني من الآية الكريمة: ﴿**وإذا أراد الله بقوم سوءً فلا مرد له**﴾[66]

أما عبد الله بن رواحة فقد شهد المعارك الحربية. وزاد عن حياض الدعوة، وأصبح شاعر النبوة. وأصفياء الرسول الذي آثر شعره، وردده في مجالسه الخاصة. وكان دائم الاستمداد من القرآن يستلهمه في هجائه للمشركين وفي كل ما ينظم من أشعار[67] يقول:

شهدت بأن وعد الله حق وأن النار مثوى الكافرين

وقال في غزوة مؤتة عام 626 والتي استشهد فيما حيث شعر بهول هذه الغزوة وقرب أجله. فبكى وهو يودع الناس، فسئلوه ما يبكيك بابن رواحة، فرد لسماعه الرسول يقرأ آية وهي: ﴿**وإن منكم إلا واردها كان على رّبك حتما مقضيّا**﴾[68]

قال[69]

لكني أسأل الرحمن مغفرة وضربة ذات فرع تقذف الزّبدا

أو طعنة بيدي حرّان مُجهزة بحرية تنفذ الحشاء والكبدا

حتى يقولوا إذا مروا وعلى جدثي يا أرشد الله من غاز وقد رشدا

ولما اشتد وطيس الحرب وشعر كأن نفسه تخشى الإقدام فخاطبها قائلا[70]

أقسمت يا نفس لتزلينه طائعة أو لتكرهنه

إن أجلب الناس وشدوا الرّنّة مالي أراك تكرهين الجنة

قد طال ما كنت مطمئنة هل أنت إلا نطفة في شنة

وهو بناءه لنفسه ثم نعتها بالاطمئنان:<<أقسمت يا نفس لتنزلنه –وطالما قد كنت مطمئنة>> ثم عجبه من كرهها لدخول الجنة. يذكرنا بالآية القرآنية التي تقول: ﴿**يا أيها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي.**﴾

وأشاع الإسلام في نفوس كثير من الشعراء بروا رحمة بأهلهم وأقربائهم، يقول عبدة بن الطيب موصيا أبناءه بتقوى الله وبر الوالد والحذر من النمام الذي يزرع الضغائن بين الناس. مستلهما كل ذلك من أي الذكر الحكيم:[71]

أوصيكم بتقــي الله فإنــه   يعطي الرغائب من يشاء يمنـع

وببّر والدكم وطاعـة أمـره   إن الأبر من البنين الأطوع

واعصوا الذي يزجي النمائم بينكم   متنصّحا ذاك السّمام المُقنع

يُزجى عقار به ليبعث بينكـم   حربا كما بعث العروق الخدع

ومن نافلة القول بطلال فكرة ركود الشعر في صدر الإسلام وضعفه في الشكل والمضمون، لأننا كما لاحظنا نجد النزعتين الجاهلية القديمة والإسلامية الجديدة التي أخذت قسماتها تحتل معالم العصر الجديد لما تحلى من إشعاعات إسلامية والمعاني الدينية الجديدة وبعض الأساليب التي تنحو منحى الأساليب القرآنية كما ذكرنا. وقد نتلقى فيه ببعض القصائد والمقطوعات التي تعالج موضوعات لم يطرقها الجاهليون كوصف المعارك وأحوال الحصار وأدوات القتال وغنم الغنائم ومقاساة أحوال الحر والبرد والدواب الغريبة التي شاهدوها في الأقطار التي خرجوا لفتحها. وهي ظواهر قليلة سرعان ما أعطت ثمارها في السنوات اللاحقة حيث تعمقت المضامين الإسلامية وتنوعت معنى ومبنى عن الشعر الجاهلي لأنه ليس منطقيا أن يطلب العرب المؤمنون الشهادة في سبيل دينهم. ويظل الإسلام وتعاليمه في منأى عن نفوسهم وكتاباتهم الأدبية. علما بان الشعر مرآى لناظميه وتعبير عن معتقد المؤمنين به [72].

فلم يبقى من ذاك إلا التُقى   ونفس تعالج آحالهـا

أمور من الله فوق السماء   مقادير تنزل أنزالهـا

أعوذ بربي من المخزيا   ت قوم ترى النفي أعمالها

وخفّ الموازينُ بالكافرين   وزُلزلت الأرض زلزالها

وتبدو الصلة جلية بين هذه الأبيات والذكر الحكيم

. **الفهرس**

1-الزمر /54. انظر معنى الإسلام. دائرة المعارف الإسلامية مادة الإسلام.

2- آل عمران /20

3-البقرة /.132

4-آل عمران /52

5-البقرة /.128

6-المائدة 3

7-آل عمران 85

8-البقرة/ 284

9-الأنعام /59

10-التوبة /115

11-الإخلاص

12-التطور والتجديد في الشعر الأموي شوقي ضيف دار المعارف ط6م11

13-حنا الفاخوري: الجامع تاريخ الأدب العربي: الأدب القديم. دار الجيل بيروت. ط1/1986. ص.297

14-شوقي ضيف: التطور والتجديد في الشعر الأموي، ص13

15-شوقي ضيف: العصر الإسلامي. دار المعارف ط13/.47

16-الأغاني ج/4 .

17-مدمد خلف الله احمد دراسات في الأدب الإسلامي ص/ 35 و محمد سرحان نسمات من عبير الأدب ط 2 ص/ 104

18- ديوان حسان ط أوروبا ق/ 174

19-الحميم الماء الحار الضرسع نبات كريه خبيث

20-ديوان حسان ق/.19

21- شعر المخضرمين وأثر الإسلام فيه د.يحي الجيبوري. مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع ط 5 1418هـ/1997م. ص35-.36

22-يعربل يمزق معمعم صوت لهب النار في القصب يصف اصوات المعركة

23-ارض ماسدة كثيرة الاسود المذاد موضع بالمدينة جذع الخندق منعطفه

24-ابن سلام طبقات فحول اشعراء دار المعارف ص188

25-عن عرض: يريد انهم يبالون من يضربون

26-غير: تغيير

27-يقصد الرسول

28- ط/الحلبي/ 2 ص/147
29-ط/ ساسي 19/ 106
30- السيرة النبوية 3 / 54 و ما بعدها
31- ديوان كعب بن زهير دار الكتب المصرية ص.4
32-ابن سلام ص/215
33- الأكناف: النواحي. ذو يمن: موضع قريب من مكة. يزجى: يسوق ويدفع
34- يريد بالنخيل: المدينة لكثرته فيها. أموها: قصدوها.
35- شعر المخضرمين وأثر الإسلام فيه: يحي الجيبوري ص40
36- الإصابة في معرفة أخبار الصحابة: لابن حجر 69./1
37-ابن سلبم ص/106
38-'مقدمة ابن خلدون عبد الرحمن . طبع مصطفى محمد مصر .581
38-الاستعاب في معرفة الأصحاب. ابن عبد البر النمري القرطبي. مطبعة حيدر آباد. الدكن 1336ه
39- طبقات فحول الشعراء: لابن سلام (ط دار المعارف) ص.22
40- سورة الشعراء: الآيات 224-.227
41- ابن رشيق: العمدة تحقيق: محمد محي الدين. دار الجيل. بيروت 1979 31/1
42-ابن رشيق ط/1 ج/1 ص21
43-نفس المصدر 9/1
44- الاغاني (دار الكتب المصرية). تحقيق الأستاذ إبراهيم الأبياري لكتاب الشعب. القاهرة 7./3
45- ابن عبد ربه: العقد الفريد. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة سنة 1965. ط 3 276./5/3
46- الديوان: دار صادر للطباعة والنشر. بيروت 1388ه-1966م. ص57
47- الإصابة لابن حجر دار الكتب العلمية بيروت لبنان ج/1 /305
48-نفس المصدر 2 / .55
49- شرح يوسف عيد بيروت ط/ 1 /1413ه 1992م / ص 92
50- الإصابة لابن حجر 125/3..
51- الديوان ص.174
52-ابن قتيبة الشعر و الشعراء.
53- تردي الخيل: ترجع الأرض بحوافرها.
54- مسمومة: معلمة، والدوابر العراقيب، دوامي: ملطخة بالدم الغاني: طبع دار الكتب 159./2
55-الشعر و الشعراء لابن قتيبة 1 / 251
56-طبع دار الكتب 3 / 4858
57-ابن حجر 1 / .15
58-الاغاني ط / دار الكتب ج /9 / 159

59–المبرد الكامل في اللغة و الادب تحقيق حنا الفاخوري دار الجيل بيروت ط / 1 / 1417 هـ / 1997 م ج / 1ً / .443

60–المبرد 2 / 52

61– عبد العزيز عتيق في الادب الاسلامي و الاموي لبنان ص / 27

62–نفس المرجع ص / 30 .

63– هو الزبرقان بن بدر التميمي السعدي، صحابي شاعر. من أشراف قومه توفي نحو 45هـ/665م انظر الأعلام للزركلي 41/3

64– ابن هشام: السيرة: 264./2

65–سورة ص الآية 4.

66– سورة الرعد، الآية 11.

67– شوقي صيف: العصر الإسلامي. دار المعارف ط3/ ص.68

68– سورة مريم، الآية 71.

69– ابن هشام السيرة 4/ص.4

70– ابن الأثير: الكامل في التاريخ. 2/2 ص236–237.

71– المفضليات: المفضلية 27

72– منذر معاليقي: دراسات نقدية في الأدب الإسلامي. المؤسسة للكتاب. طرابلس. لبنان 2004.ص77.

المستدرك على الخليل في العروض
استدراك الأخفش (سعيد بن مسعدة)

أحمد حساني
قسم اللغة العربية وآدابها
جامعة الجزائر -2-

تعاملت الشعرية العربية مع العروض بصفته عنصرًا مميزًا للنّص الشعري.

ولذا كان البحث في مجال العروض من اهتمام العروضيين اقتفاء وسيرًا وراء خطوات الخليل بن أحمد الذي كان له فضل تأسيس علم العروض، وإرسائه دعائمه نظامًا وأنساقًا ووحدات ومصطلحات... فكتابه (العروض) يُعدّ لبنة أساسية في صرح هذا العلم يهدي إلى مواطن الصواب أو الخطأ في بنية النّص الشعري.

ويبدو أن كتاب الخليل قد ضاع ولم يبق إلاّ ما احتفظت به بعض المصادر من نصوص متفرقة هنا وهناك... وقد شهد علم العروض بعد الخليل نهضة لا نظير لها وهو ما تمثل في تآليف وأبحاث ظهرت عند كُلٍّ من الأخفش (سعيد بن مسعدة) وابن جنّي والزمخشري والجوهري والمبرد وابن درستويه والزجاج والمفضّل الضبي والشنتريني والتنوخي وبرزخ العروضي وسواهم...

وتوالى ذلك إلى عصرنا الحديث؛ إذ أسهم في التأليف في هذا العلم كُتَّابٌ معاصرون من أمثال محمد النويهي وشكري عياد وإبراهيم أنيس وعبد الله الطيّب المجدوب، وكمال أبو ديب ومحمد العلمي ومحمد العياشي وغيرهم... ومن هؤلاء وأولئك من سار على نهج الخليل ومنهم مَنْ خالفه.

وقد اختلفت هذه المخالفة من دارس إلى آخر كالمخالفة في رفض فكرة الدوائر أو إنكار بعض البحور أو المخالفة في عدد الأعاريض والضروب وإثبات غيرها.

ومِنْ المحدثين مَنْ نادى بتطوير العروض برفض أجزاء أو بحور وإثبات أخرى. وتجرّأ بعضهم بالدعوة إلى خلق بديل للعروض الخليلي.

وفي رحلة البحث عمّا يثير الفضول الفكري مما أحدثه العروضيون وعقبوا به على عمل الخليل أو استدركوه أجدني أقف عند الأخفش (سعيد بن مسعدة) أول الأعلام المستدركين على الخليل في العروض والقافية. وسنركز في بحثنا هذا على العروض دون القافية.

أ. **<u>في البحور</u>**: عُرف لدى الكثير من الدارسين أنّ الأخفش سعيد بن مسعدة تدارك على الخليل بحرًا سمي "المتدارك"، وقد أخرجه من دائرة المتفق.[1]

وقد ثار جدل كبير حول تدارك الأخفش هذا البحر ومعرفة الخليل له وإهماله.

غير أن المتصفّح لكتاب الأخفش لا يجد ذكرًا للمتدارك ولا يعثر إلا على خمسة عشر بحرًا. وقد يكون ابن خلكان في الوفيات أوّل من نسب بحر الخبب إلى الأخفش فقال: "وهذا الأخفش هو الذي زاد في العروض بحر الخبب".[2]

كما نجد الدماميني يقول في الغامزة: "وزاد الأخفش بحرًا آخر، وذهب إلى أنه مستعمل وتبعه على ذلك جماعة – وهو بحر المتدارك، وسنقف عليه إن شاء الله، والخليل يرى أنه من المهملات".[3]

ويعجب بعض الدارسين من إغفال الخليل بحر المتدارك ولم يهمل المضارع والمقتضب مع ما يقال عن ندرتهما في الشعر العربي، غير أن ما ورد في الحاشية الكبرى للدمنهوري يجعل الدارس يدرك العلّة في سكوت الخليل عن المتدارك، إذ رأى مخالفته للأصول بدخول التشعيث والقطع في حشوه[4].

ومما رآه أبو الحسن العروضي أثناء حديثه عن الدائرة الخامسة، بأنه ينفك منها بحر يخالف المتقارب، فيقول: "فواجب أن يكون للمتقارب شعر على خلافه، أجزاؤه مخالفة لأجزائه، وينفك كل منهما من صاحبه، فإن قال قائل فما اسم هذا الباب من هذه الدائرة قيل له لم يُرَ الخليل ذكر هذا الباب البتّة ونحن نسميه الغريب".[5]

ويدلل على وجود شعر على وزنه فيقول: "فإن قال قائل فهل وجدت منه شيئا مرويًّا قيل له: أكثر من أن يُحصى في شعر المحدثين خاصة، فأمّا القديم فنزر قليل، فمما قيل إنّه قديم قوله:

أَشْجَاكَ تشتّت شِعْبِ الْحَيْ ي فَأَنْتَ لَهُ أَرِقٌ وَصِبُ

فهذه القصيدة مشهورة ولولا الإطالة لذكرناها عن آخرها، وقوله:

زُمَّتْ إِبِلٌ لِلْبَيْنِ ضُحًى في غَوْرِ تِهَامَةَ قَدْ سَلَكُوا

وليست في شهرة الأولى، فأمّا المحدثون فقد أكثروا من هذا الوزن.[6]

ويُعلّل العروضي إغفال الخليل لذكر هذا البحر فيقول: "فأما ترك الخليل ذكر هذا وإخراجه عن أشعار العرب فأشياء نحن نذكرها مشروحة مبيّنة إن شاء الله تعالى، فمنها:

. أن هذا النوع من الشعر لمّا قلّ ولم يُرْوَ منه عن العرب إلاّ النزر القليل.

. ولعلّه أيضًا مع قلّته لم يقع إليه أضرب عن ذكره ولم يلحقه بأوزانهم.

. وأيضا فإن هذا الوزن قد لحقه فساد في نفس بنائه أوجب ردّه، وذلك أنه يجيء في حشو أبياته فَعْلُن ساكن العين، ومثل هذا لا يقع إلاّ في الضرب خاصة، أو في العروض إذا كانت مصرّعة فأمّا في حشو البيت فغير جائز، وما علم في شيء من أشعار العرب، وذلك أنّ الزحاف إنّما يكون في الأسباب، والقطع في الأوتاد. ولا يكون القطع إلاّ في ضرب، وألاّ يكون في وتد.

فلما جاء هذا النوع مخالفًا لسائر أنواع الشعر طرح، ولو كان يجيء على بناء تامٍ فيكون كلّه فاعلن فاعلن أو يجيء محذوف الثاني وهو المخبون فيكون على فَعِلُنْ فَعِلُنْ متحركة العين أو

يجيء بعضه على فاعلن وبعضه فَعِلُنْ كان ذلك، ولكنه قَلّ ما يجيء منه بيت إلاّ وأنت فيه فَعْلن في موضعين أو ثلاثة أو أكثر".[7]

وعن المشعت المخبون (فَعْلُن فَعْلُن) يورد أبو الحسن العروضي هذين البيتين:

إن الدنيا قد غَرَّتْنَا   واستهوتنا واستغوتنا[8]

لسنا ندري ما قدمنا   إلاّ لَوْ أنّا قد متنا

وقريب من هذا ما ذكره التبريزي (في الكافي) [9] أثناء حديثه عن الدائرة الخامسة إذ يقول:

"ومن أصل الخليل أنّ هذه الدائرة لم ينفك فيها من المتقارب غيره فأفرده في دائرة. ومن أصل غيره أنّه لما انفك منه المحدث وهو من موضع لن من فعولن، لأنك تقول لن فعولن فعو فيصير فاعلن فاعلن، رُتِّبَ بعد المتقارب لأن المتقارب أوله وتد فوجب تقديمه على المحدث على أصل ما بُنيت عليه الدوائر، وبيت المحدث:

جاءنا / عامر/سالما/ صالحًا   بعدما/كان ما/كان من/ عامر

فاعلن فاعلن فاعلن فاعلن   فاعلن فاعلن فاعلن فاعلن

وأجازوا فيه الخبن فجاء على فَعِلُنْ بحركة العين، وبَيْتُهُ:

أبَكَيتَ عَلَى طَلَلٍ طَرَبَا   فَشَجَاكَ وأَحْزَنَك الطَّلَلُ[10]

فَعِلُن فَعِلُنْ فَعِلُنْ فَعِلُنْ   فَعِلُنْ فَعِلُنْ فَاعِلُن

ويضيف قائلا: ثم سكنوا العين فجاء على فَعْلُنْ وسمّوه الغريب والمتسق، وركض الخيل، وقطر الميزاب، وأنشدوا فيه:

إنّ الدنيا قد غرّتنا   واستهوتنا واستلهتنا

يا ابن الدنيا مهلا مهلا   زن ما تأتي وزنا وزنا

ما من يوم يمضي عنا   إلاّ أوهى منا ركنا

ومما ذكره أيضا: "أن عليًا –رضي الله عنه– سمع صوت الناقوس فقال لمن معه من أصحابه: أتدري ما يقول هذا الناقوس، فقال الله ورسوله أعلم، وابن عمه أعلم، قال: ... هذا الناقوس يقول:

حَقًا حَقاً حَقاً حَقاً   صِدْقًا صِدْقًا صِدْقًا صِدْقًا

يا ابن الدنيا مهلا مهلا   إن الدّنيا قد غرتنا

ما من يوم يمضي عنا   إلاّ أوهى منّا ركنا

ما من يوم يمضي عنا   إلاّ أمضى منه قرنا

يقول التبريزي: فإن شئت جعلت تقطيع هذه الأبيات على فَعْلُنْ فَعْلُنْ فتكون ثمانية أجزاء، وإن شئت جعلت تقطيعها على مفعولاتن مفعولاتن فتكون على أربعة أجزاء[11]

ويرى الصبّان في شرح الكافية أن استعمال العرب للمتدارك قليل جدًا لأن الخليل لم يذكره، إمّا لأنه مخالف لأصوله بدخول التشعيت والقطع في حشوه أو لم يبلغه. [12]

أما من الدارسين المحدثين فيذهب عبد الحميد الراضي في شرحه تحفة الخليل إلى اعتبار وضع الأخفش للمتدارك أسطورة زائفة، لأنّ بناء دوائر الخليل على مبدأ الفك يفرض معرفته لهذا البحر، كما أنّ له قصيدتين عليه.[13]

ولا ينفي محمد العلمي معرفة الخليل لهذا البحر، إلاّ أنه لا يميل إلى أنّ الأخفش لم يثبته فهو يقول: "ومما يؤكد عندي إثبات الأخفش له، بعد أن نصّ الخليل على طرحه أنه سار على النهج نفسه في إثبات أنواع البحور الأخرى التي لم يذكرها الخليل... وذلك أنّه لم يراع شيوع النوع بل راعى الأبيات المنفردة المنعزلة، فخضع للسماع في أندر ظهوره وهو ما سُمِّيَ عند غيره بالشاذ.[14]

أما الدكتور مصطفى حركات فيرى أن مقولة تدارك الأخفش هذا البحر "لا يعني أي شيء لأنّ البحر لا يكتشف من طرف المنظر، وإنّما يظهر إلى الوجود مع الشعراء... وهؤلاء لم يستعملوا هذا الوزن الذي هو نظريا مقلوب المتقارب قبل الأخفش وبقوا يجهلونه قرونًا بعده".[15]

وممن شكك -أيضًا- في رواية استدراك الأخفش على الخليل بحر المتدارك الدكتور عبد الرضا علي إذ يقول عن البحور: "أمّا عددها فهي ستة عشر بحرًا، ومن يتّبع طريقة الفك التي اصطنعها الخليل يوقن أنّ الخليل ذكرها كلها، لأنّها تستقيم جميعًا بالفك، وإن لم ينصّ عليها، لكنّ العروضيين يجمعون على أن الخليل ذكر منها خمسة عشر بحرًا، وأنّ الأخفش زاد عليها واحدًا هو المتدارك، وهم في هذا قد وقعوا في وهم -على رأي أستاذنا مهدي المخزومي- لأن في الفك ردًّا يدحض الزعم بأن الخبب قد فات الخليل فتداركه الأخفش، لأن أول السبب في دائرة المتفق وإن لم يجده الخليل إلاّ مخبوبًا في تفعيلاته الثماني".[16]

وهو إذ يشير إلى الوهم الذي وقع فيه العروضيون فإنّه لم يجد بُدًّا من أن يذكر رأي أستاذه مهدي المخزومي الذي يقول فيه: "وأثبت الدوائر الخمس لأرفع وهمًا وقع فيه القدماء، فقد جازت عليهم خرافة أن الأخفش سعيد بن مسعدة كان قد استدرك على الخليل بحرًا فاته وهو بحر (الخبب) الذي سمي المتدارك وهو بحر اشتق من (المتقارب) أصل الدائرة وأساسها، وكان الأخفش قد استطاع أن يُمرّر هذا الزعم على الدارسين، حتى الحذق منهم، وما يزال الدارسون يُرددون هذه المقول في غير وعي فالذي يقف على عمل الخليل في استنباط البحور يجزم في غير ما تردُّد أنّ بحور الشعر الستة عشر كلها من وضع الخليل ومن استنباطه، وإذا عرفنا أنّ سبيل العروض إلى الدارسين بعد الخليل هو الأخفش، وأنّ الدارسين الذين عاصروا الأخفش ولقوه لم يكونوا يحسنون الظنّ في أمانة الأخفش، على آثار الآخرين ومصنفاتهم، ووضعنا أيدينا على مفتاح هذه الأسطورة التي زعمت أن الأخفش استدرك على الخليل شيئًا ما كان معقولاً أن يفوته كما بيّنا.[17]

ويقول عبد المجيد الطويل: "إن الأخفش لم يتدارك المتدارك ويؤيدنا في هذا شيئان:

أولهما: كتاب العروض للأخفش، فقد عُثر عليه مؤخرًا وليس فيه أي إشارة إلى هذه القصة لا من قريب ولا من بعيد؛ مع أن في الكتاب أشياء خالف الأخفش أستاذه الخليل أو استدركها عليه أو رفضها، لكن لا ذكر لهذا المتدارك[18] ويضيف مُدلّلا على صحة ما ذهب إليه فيقول:

"الأمر الآخر أننا لا نجد هذه الشائعة في التراث العروضي بعد الخليل لأكثر من ثلاثة قرون، فابن عبد ربه (ت 328 هـ) في كتابه العقد الفريد، قد ذكر البحور الخمسة عشر، ولم يعرض للقصة من قريب أو بعيد ولم يشر للمتدارك ولم يذكره باسمه، لكنه جعله مهملا في دائرته، وعنه يقول في أرجوزته:

وبعدها خامسة الدوائر للمتقارب الذي بالآخر

ينفك منها شطره وشطر لم يأت في الأشعار منه الذكر"[19]

ويسوق دليلا آخر يذكر أيضًا بعضًا من أعلام العربية، فيقول:

"العلَمُ الذي يلي الصاحب بن عباد هو عبقرية العربية الكبير أبو الفتح ابن جني وبالرجوع إلى كتابه مختصر العروض لا نجد أي إشارة لهذه القصة فهو كسابقيه يذكر البحور الخمسة عشر ولا يعرض للمتدارك أصلاً.

وبهذا نكون قد رصدنا قرنين من الزمان بعد الخليل لم يذكر أحد منهم هذه المقولة. [20]

ويشير إلى أوّل من ذكر المتدارك باسمه فيقول: "العلم الذي يلي ابن جنّي هو الجوهري (ت 400هـ) نجده ذكر المتدارك باسمه، وهذا لأول مرة، ثم يذكر أن الخليل لم يعدّه ضمن البحور المتغيرة لكنه لا يذكر قصة استدراكه من قريب أو بعيد. [21]

ثم يقف عند أول مَن ذكر قصة المتدارك فيقول: "فإذا ما ذهبنا إلى ابن واصل الحموي (ت 697 هـ) نجده يذكر القصة لأوّل مرة في كتابه الدّرّ النضيد فيقول:

"ثم أجد في ذكر المتدارك وهو البحر الذي أثبته الأخفش وأنكره الخليل، ولم يذكر لكلامه هذا مصدرًا، وهو من علماء القرن السابع وليس مقبولا أن نجد عنده ما لم نجده عند سابقيه، أ.هـ ملخصًا"[22]

وما يمكن أن نقوله –بعد استعراضنا هذه الآراء– أنّ المتأمل للدوائر العروضية يدرك أنّ المتدارك السالم لم يغب عن بال الخليل، لأن مقلوب أجزاء المتقارب هي الأجزاء المكررة لـ "فاعلن" السالمة، ولكن الخليل أهمله لأنّه لم يجد شعرًا على منواله.

وفي اعتقادنا أنّ "الخبب" أو "المحدث" ليس هو المتدارك السالم مخبونًا أو مشعثًا أو مقطوعًا، ولكنه نسق آخر وتفعيلاته هي: (فَعِلُن فَعِلُنْ فَعِلُنْ فَعِلُنْ) كما ذكرها صفي الدين الحلي في مفتاح البحر.

حركات المحدث تنتقل فَعِلُن فَعِلُنْ فَعِلُنْ فَعِلُنْ

* وإذا ما تركنا أمر المتدارك إلى ما أُثِر عن الأخفش استدراكه على الخليل نجده يضيف إلى عروض الخليل ضربًا رابعًا إلى الطويل هو المقصور، وشاهده عنده في قول امرئ القيس:

أحنظل لو حاميتم وصبرتم لأثنيت خيرًا صادقًا ولا أرضانْ

ثياب بني عوف طهارى نقية وأوجههم بيض المشاهد غُرّانْ

وفي قول الشاعر:

كأنّ عنيفًا من مهارة ثعلب بأيدي الرّجال الدافنين ابن عتّابْ

وفرّ ابن حرب هاربًا وابن عامر ومَنْ كان يرجو أن تؤوب بلا آبْ

يقول التنوخي عن بيتي امرئ القيس هذين أنهما في مدح بني عوف وعتاب بني حنظلة... والوزن الرابع الذي رآه الأخفش لضرب الطويل هو (مفاعيلْ) بإسكان اللام وقال إن أبا عمرو الشيباني رواه مطلقا ورواه الفراء مقيدًا.[23]

ويرى أنّ ما سوّغ هذا للأخفش أنه يأبى أن يجعل امرأ القيس يقوي وحمله على ذلك من زيادة ضروب الطويل.[24]

ويخالف الأخفش الخليل في عروض الطويل. فالخليل كان لا يجيز فيها غير (مفاعلين) وأمّا الأخفش فهو "يجيز فيها (فعولن) على جهة الزحاف لا على جهة البناء والأصل، ومعنى هذا أنّه كان يجيز في قصيدة واحدة أن يكون بعض الأعاريض على (مفاعلن) والبعض على (فعولن) على أيّ ضرب كانت القصيدة من ضروبه.[25]

لأنه يرى أن (مفاعلن) من جنس (فعلولن) وهو فرع له، وأوّله مضارع لأوّله فقياسه به أولى، وإذا كان كذلك فقد وجدنا المتقارب باتفاق منا يجتمع فيه عروض محذوفة وعروض غير محذوفة، ويكون ذلك في قصيدة واحدة في فَبَنَيْنَا عليه الطويل وأجزنا فيه مثل ما أجزنا في المتقارب، وذلك كقول النابغة:

جزى الله عبسًا عبس آل بغيض جزاء الكلاب العاويات وقد فعل[26]

أما الخليل فكان يقول عن اجتماع (فعولن) و(مفاعلن) في عروض الطويل: "لو أجزنا مثل هذا لكنا قد أجريناه مجرى الزحاف، وقد عُلِم أنّ الزحاف لا يكون على هذا الوجه، لأنّه لو جاء مثل هذا وجرى مجرى الزحاف لم تكن العروض أولى به من الحشو، فلمّا لم يدخل هذا في الحشو لم يدخل في العروض، وأيضًا فإنّ هذا الجنس إذا لحق العروض تُبث وصار أصلاً فلم يَجُزْ مع تلك العروض غيرها، دليله محذوف المديد والرمل والخفيف."[27]

* كما أضاف ضربًا رابعًا للمديد في عروضه الثانية المجزوءة المحذوفة (فاعلن) وشاهده :

لم يكن لي غيرها خُلّة ولها ما كان غيري خليلا

لم يزل للعين في كل ما غبطة حتى رأتني قتيلا

وهذا الضرب الذي ذكره صحيح (فاعلاتن) والخليل لم يذكر لهذه العروض إلا ثلاثة أضرب وهي المقصور والمحذوف والأبتر. وتطرق الشنتريني في المعيار إلى رأي الأخفش في فصل الشواذ.[28]

* وذكر (فاعلن) غير مخبونة في ضرب البسيط فقال:

"وقد جاء فيه فاعلن سمعناه من قائلة:

وبلدة قفرة تمشي الرياح بها   لواغبًا وهي ناءٍ عرضها خَاوِيَهْ

قفرٌ عُقام ترى ثور النعاج بها   يروح فردًا ويُلْفي إِلْفَهُ طاوِيَهْ

* وجاء ذِكرْ البيت الثاني في لسان العرب، قال ابن منظور: "وهذا البيت من شواذ البسيط لأن قوله (طاويهْ) فاعلن وضرب البسيط لا ياتي على فاعلن والذي حكاه أبو إسحاق وعزاه إلى الأخفش أنّ أعرابيًا سئل أن يصنع بيتًا تامًّا من البسيط فصنع هذا البيت[29].

وجاء في الغامرة: أن "الأخفش حكى للوافر عروضًا ثالثة مجزوءة مقطوفة لها ضرب مثلها وبيته:

عبيلة أنت همي   وأنت الدّهر ذكري

ومثله:

فإن قتلك طيف مامه   بمكة أم حمامَهْ"[30]

ولم يشر الخليل إلى هذا في الوافر، وذكر الشنتريني أن هذا مما شذّ في الوافر[31]

* وذكر الدماميني أن الأخفش حكى للهزج ضربًا ثالثا مقصورًا وشاهده:

وما ليثُ عرينٍ ذو   أظافيرَ وأسنانْ

أبو شبلين وثَّابٌ   شديد البطش غرثانْ

يقول: هكذا رُوي بإسكان النون، قالوا: "والخليل يأبى ذلك، وينشده على الإطلاق والإقواء على نحو ما سبق في الطويل...[32]

وورد في المعيار للشنتريني أنه أجاز القصر في ضرب الهرج ومثاله:

فلو أُرْسِلْتُ مِنْ حُبِّك مَبْهُوتًا إلى الصِّين

لوافيتك عند الصبح حين تصلِين[33]

* ومما استدركه الأخفش برفض ما جاء به الخليل: إنكاره بحري المقتضب والمضارع فقد جاء في الغامزة : "أن الأخفش أنكر أن يكون المضارع والمقتضب من شعر العرب، وزعم أنه لم يسمح منهم شيء من ذلك.[34]

ولكن المعري ذكر في فصل البحور عند الخليل قوله عن المقتضب: "وزعم الأخفش أنّه سُمع على عهد رسول الله –صلى الله عليه وسلم– بالمدينة وذلك أن جارية قالت :

هل عليّ ويحكما   إن لهوت من حرجٍ[35]

أ). __في الزحافات__: خالف الأخفش الخليل في بعض الزحافات فنفى زحافات، وأجاز أخرى. والزحافات عند الأخفش تدخل الأوزان الخمسة عشر (دون المتدارك).

وما يلفت النظر في حديث الأخفش عن الزحافات الجائزة والممتنعة والمستحسنة في كل وزن أنّه يقدم مجموعة من المعايير يبدو بعضها ذوقيا والبعض الآخر موضوعيا يعتمد على خصائص محدّدة في التفعيلة (الجزء) أو الوزن المستخدم.[36]

وقد رأى سيد البحراوي محقق كتاب العروض للأخفش أن يستخرج هذه القواعد أو المعايير كما وردت في نص الأخفش صفحات: (18–27) على النحو التالي:

1. يشترط ألاّ تؤدي الزحافات إلى كثرة المتحركات. ولذلك منعوا حذف نون مفاعلتن (ص6)، وألاّ تؤدي –كذلك إلى اجتماع الساكنين في الحشو.
2. ألاّ يتوالى زحافان في التفعيلة الواحدة (ص21).
3. يفضل أن يزاحف من الحروف ما يعتمد على وتد لا على سبب (يفضل حذف نون مفاعيلن بدلا من يائها في الهزج) (ص22 وغيرها).
4. يفضل الزحاف في الصدر مثل ألف فاعلاتن، وسين مستفعلن في الرجز (ص23).
5. يفضل حذف أول الوتد لا ثانيه، لأنه أقيس، ولأنه يلي موضع الاعتدال (ص26).
6. ألاّ يؤدي إلى الاشتباه مع أوزان أخرى (ص 23).
7. ألاّ يزاحف الفرعي بل الأصلي من التفعيلات.
8. تكثر الزحافات في الأوزان طويلة الأجزاء كثيرة الحروف (المنسرح ص23).
9. تكثر الزحافات في الأوزان التي يشيع استخدامها لدى العرب في الإنشاد والحداء والغناء (مثل الرجز والرمل والمنسرح والسريع) وتقل في الأوزان غير الشائعة كالمضارع والمقتضب"[37]

يقول سيد البحراوي: "من هذه المعايير نستطيع أن نستنتج أن الزحاف الذي خصصه لثواني الأسباب وليس للأوتاد –[وإن كان قد جاء ما يناقض ذلك فيما بعد (ص 26)]– ليست عيوبًا أو أمراضًا ينبغي التخفف منها، بل هي جزء من بناء الشعر الذي جاء عن العرب..."[38]

ومن الحالات التي نفى فيها الأخفش ما أثبته الخليل من الزحافات:

. لم يجز العقل في بحر الوافر، وحجته في ذلك أنه لم يسمعه من العرب بخلاف الخليل الذي أثبته بما سمع، على الرغم من ندرته.[39]

. منع الأخفش القصر في عروض البيت السالم في المتقارب وأثبته الخليل حين وجده مستعملا.[40]

* ومما أجازه مخالفا فيه الخليل ما يلي:

–أجاز خبن العروض الثانية من الضرب الثاني للمديد وشاهده في ذلك قول الشاعر:

كنتُ أخشى فيك صرف الردى فرماني سهمه فأصابْ

أما الخليل فلا يجيز هذا وحجته في ذلك ذكرها الدماميني بقوله: "قلة مجيء هذا الضرب في كلامهم، حتى زعم الزجاج أنه لم يجيء منه إلاّ قصيدة واحدة للطرماح أولها:

شتّ شمل الحي بعد التئام وشجاك اليوم ربع المُقام"[41]

-وأجاز قبض عروض الهزج وشاهده عنده قول أحدهم :

مناقب ذكرناها لطلحة الشريف[42]

وذكر الشنتريني هذا في باب شواذ الهزج، ومنعه الخليل لئلا يلتبس بالرجز. وقد يكون منع الخليل له لأنه لم يجد شاهدًا يؤيده.

. وأجاز كف (فاعلاتن) في الخفيف بغير معاقبة، وشاهده عنده:

ثم بالدبران دارت رحاهم ورحى العرب بالكماة تدور

فقد جاءت (فاعلاتن) مكفوفة (فاعلات) وجاءت (مستفع لن) مخبونة (متفع لن)، وقد أشار الشنتريني إلى ذلك في باب شواهد الخفيف.[43]

. وأجاز قبض الجزء الواقع قبل الضرب الأبتر في المتقارب.[44]

* وخالف الأخفش الخليل في وصف القبض والكف في الطويل فبينما يرى الخليل القبض حسنًا والكف قبيحًا في سباعيه يرى الأخفش الكفّ فيه أحسن من القبض. وحجة الخليل في ذلك أن شواهد الكف فيه نادرة جدًّ أمّا شواهد قبضه فكثيرة. وما يؤيد مذهب الخليل فإن القبض في سباعي الطويل يعكسه ما ورد في المعلقات، وشاهده وروده في معلقة امرئ القيس ثلاث عشرة مرة، وهذا ما يؤكد أن وصف الخليل مطابق لواقع الشعر[45]

وخالف الأخفش الخليل في المخذوف بالتشعيت فهو عند الأخفش العين من (فاعلاتن). أما عند الخليل فهو اللام منها فالأخفش قاس على الخرم والخليل قاس على العلل، والعلل أكثر ورودًا من الخرم. وقد تكون هذه من الحالات النادرة التي استعمل فيها الأخفش التعليل لخدمة المسموع.[46]

-وأجاز الخرم في أول العجز، وقد روي عن الأصمعي روايتان في بيت الأعشى:

نبيٌّ يرى ما لا يرون وذكره أغار لعمري في البلاد وأنجدا

إحداهما أن (أغار) في معنى (عدا عدوًا شديدًا) والأخرى أنّه كان يقدم فيها ويؤخر فيقول:

نبيّ يرى ما لا يرون وذكره لعمري غار في البلاد وأنجدا[47]

فجاء به على الزحاف. وكان سعيد بن مسعدة يقول:

.... غار لعمري في البلاد وأنجدا

فيخرمه في النصف الثاني[48]

ج. <u>في الدوائر</u> : يعدّ الأخفش إخراج شعر من شعر مذهبًا ضعيفًا. وفي هذا انتقاد واضح لفكرة الدوائر لدى الخليل، وحكمه هذا ورد -عرضًا- في كتابه القوافي أثناء حديثه عن جواز الجمع بين (فَعِلُن) و(فَعْلُنْ) في ضرب السريع إذا كان مقيدًا.

قال وكان الخليل يقول: "إنّما يجوز (فَعِلُنْ) مع (فَعْلُن) لأن هذا الجزء أصله (مفعولات)، فـ (فَعْلُن) هو (مَفْعُو) و(فَعِلُنْ) هو (مَعُلاَ) لأن الفاء والواو يقعان للزحاف".

قال: "وهذا مذهب ضعيف لأنه لا يدري أنّ العرب أرادت هذا بعينه أو أخرجت شعرًا من شعر، وإن كان قد يقول الرجل منهم أعاريض لم يقلها أحدٌ قبله ولم نسمع بما زعم الخليل أنها خرجت منه".[49]

فالأخفش ينفي استخراج شعر لاحق من شعر سابق، ولكن ما فعله الخليل هو أنه أقام الدائرة لربط بحر بآخر؛ أي أنه هو الذي استخرج بحرًا من آخر لا العرب.[50]

ونتبين مما سبق أن الأخفش في انتقاده الخليل يُظهر ميلا إلى تحكيم السماع، مع أنه يستعمل ما استطاع من التعليل، ومع ذلك فإن سماعه جاء في خدمة منهجه التعليلي.

وتجنُّبًا للإطالة اكتفينا في هذا البحث بما استدركه الأخفش على عمل الخليل في العروض ولم نتطرق إلى القافية.

الهوامش:

1. محمد العلمي، في العروض والقافية، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1، 1983، ص197.
2. ابن خلكان، وفيات الأعيان، تحقيق د. إحسان عباس، در صادر، بيروت، 1969، ج2، ص 381.

3. الدماميني (بدر الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر)، العيون الغامزة على خبايا الرامزة، تحقيق الحساني حسن عبد الله، مطبعة المدني، القاهرة، 1973، ص22.

4. الحاشية الكبرى على متن الكافي في علمي العروض والقوافي، المطبعة الميمنية، بمصر ط 1307 هـ.

7.6.5. أبو الحسن العروضي، كتاب في علم العروض، تحقيق د. جعفر ماجد، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1995، ص264.

8. نفسه، ص 265.

9. وفي نسخة أخرى جاء عنوان الكتاب (الوافي في العروض والقوافي) للخطيب التبريزي.

10. الخطيب التبريزي، الكافي في العروض والقوافي، تحقيق الحساني حسن، مطبعة المدني، القاهرة، 1969، ص138، 139.

11. نفسه، ص 139، 140.

12. أبو العرفان محمد علي الصبان، شرح الكافية في علمي العروض والقافية، تحقيق ودراسة فتوح خليل، دار الوفاء للطباعة والنشر، ط1، 2001، ص 242.

14.13. محمد العلمي، في العروض والقافية، ص 197.

15. قواعد الشعر، دار الآفاق، الجزائر، د.ت، ص109.

16. موسيقى الشعر العربي، قديمه وحديثه، منشورات دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1973، ص105.

17. نفسه، ص 105.

19.18. محمد حسن بن عثمان، المرشد الوافي في العروض والقوافي، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د.ت، ص125.

21.20.19. نفسه ص 126.

23.22. أبو يعلى عبد الباقي بن المحسن التنوخي، تحقيق عوني عبد الرؤوف، مطبعة الحضارة العربية، الفجالة بمصر 1975. ص120.

24. الخطيب التبريزي، الكافي في العروض والقوافي، ص 25.

26.25. نفسه ص 26.

27. أبو بكر محمد بن عبد الملك السراج الشنتريني، المعيار في أوزان الأشعار، بيروت، 1971، ص41.

28. ابن منظور، لسان العرب، 11/9، دار بيروت للطباعة والنشر، د.ت.

29. العيون الغامزة، ص169.

30. المعيار، ص 51.

31. الدماميني، العيون الغامزة، ص181.

32. المعيار، ص 61.

33. العيون الغامزة، ص 209.

34. أبو العلاء المعري، الفصول ....، تحقيق محمود حسن زناتي، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1938، ص132.

35.36.37. كتاب العروض للأخفش، تحقيق ودراسة سيد البحراوي، ضمن مجلة فصول، م6، عدد2، 1986، بولاق، القاهرة. ص31.

38. أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، عروض الورقة، تحقيق محمد العلمي، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1، 1984، ص4.

39. المعيار، ص90.

40. العيون الغامزة، ص153، 154.

41. محمد العلمي، العروض والقافية، ص 206.

42. المعيار، ص 82.

43. محمد العلمي، العروض والقافية، ص206.

44. نفسه، ص 208.

45. نفسه ص 209.

46. نفسه ص 28.

47. محمد العلمي، العروض والقافية، ص206، نقلا عن رسالة الغفران، ص172.

48. قوافي الأخفش، تحقيق د. عزة حسن، دمشق، 1970، ص82.

49. محمد العلمي، العروض والقافية، ص 191.

50. نفسه، ص 194.

رمزية و قداسة الأرقام في الفكر الإنساني

د/ حورية بوشريخة

جامعة الجزائر 2

الحياة أمامنا تعجّ بالألغاز و تمتلئ بالسّحر والغموض، فاهتمام النّاس بنوع معيّن من الأرقام يثير دهشتنا، كأن يقال لك: "ردّد هذا القول ثلاث مرات يحصل معك كذا و كذا" أو يقال لك: "أدر هذا الشيء على رأسك سبع مرات تشفى..." وغيرها من الخزعبلات التي مازال النّاس يؤمنون بها في عصر التّطور العلمي المذهل. لكن مما لا شك فيه أن هذه الأنماط من السلوكات الإنسانية هي ذات جذور تغوص في الماضي السحيق، ماضي البشرية الأول.

لقد عرف الإنسان الأوّل الحساب والعدّ، وتعامل به مع ما حوله من طبيعة وموجودات إذ عثروا في تشيكوسلوفاكيا سنة 1937 م على "عظم كعبرة ذئب و قد حزّت عليه 55 فرضة موزعة على سلسلتين تتألّف كلّ منهما من مجموعات صغيرة من خمس حزّات وترجع القطعة العظمية إلى العصر الأورينياسي Aurignacien أي ما بين 30.000 و 20.000 عام ق م"[1]. فكان من بين الفرضيات التي توصّل إليها العلماء أنّ أحد الصيادين كان يعدّ فرائسه التي اصطادها عن طريق حزّ تلك الفرضات، أو كان يعدّ بها لياليه و هو بعيد عن أهله" [2]. وعلى هذا الأساس، دخلت لعبة الأرقام إلى الفكر الإنساني فأضحى العالم مقسما إلى آلهة خير، وآلهة شر، و عناصر خلق معيّنة قاس بها الإنسان أشياءه و اعتبرها مقدسة.

غير أنّ هناك من يميّز بين الأرقام و الأعداد في كون الأرقام هي المعروفة وحدها أو المنعزلة عن الأشياء أو مسمياتها المادية، فإذا اقترنت هذه الأرقام بمسمياتها أضحت أعدادا فالثلاثة رقم، و ثلاثة كتب عدد، و هذا يعني أنّ الرقم هو الرّمز المجرّد و أنّ العدد هو اقتران هذا الرمز بالمعدود[3].

غير أن هذه الأرقام المجرّدة اكتسبت قداستها من الموجودات الّتي قرنها بها الإنسان القديم فأصرّ عليها و جسّدها في حياته و أشيائه و معتقداته و فنونه، فلازمته لأمد طويل.

و من هذا المنطلق، ندرك أنّ الأرقام تكتسب قداستها من الفكر الأسطوري الذي يوليها "كيانا خاصّا و معنى قدسيا يجعلها محاطة بهالة شبه سحرية، و يسند إليها خواص تجعلها ذات تأثير"[4]. و من هنا، فلا يمكن فصل الرقم المجرد عن معدوده للعلاقة التلازمية التي تربطهما، فاكتفينا هنا بقولنا "الرقم" في إشارتنا إلى ذلك الاسم المجرد ذي الدلالة الرمزية المكتسبة من مدلوله، فإليك بعض هذه الأرقام.

يشير الرقم واحد إلى البداية أو الزمن الأول الذي ساده النظام [5]، و هو القوّة العظمى المتحكّمة في الكون، و هي القوة الأزلية الّتي جسّدتها الأساطير في شخص واحد، فمع تواجد عدّة أرباب في المعتقدات الإغريقية و الرومانية، فزيوس أو جوبيتر هو ربّ الأرباب الذي يدين له الكلّ بالولاء، و يذعنون له طوعا أو كرها [6] و "أوراق البابيروس الليدية الشهيرة لدى علماء الآثار المصرية تحمل "ألف ترنيمة لآمون"، و باعتمادها على المعنى الرمزي للأعداد، التي يبدأ بها كل مقطع شعري، تتضمن تأملات ذات عمق كبير، و إعلاء كبيرا للإله الخفي و الوحيد" [7]. لهذا يرمز

الواحد أيضا إلى البداية، أي إلى الزّمن الأوّل الذي عرفت فيه جميع الأشياء على أنها منتظمة [8]، لكنّ المسألة تعرف تعقيدا أكثر لدى المؤمنين بالثّنائيات المتصارعة في الوجود، و منهم الهندوسيين الّذين يرون بأنّ الإنسان "مبتلى في ذاته بثنائية يصارع ضدّها، بعبادات des Bakti موجهة لشيفا أو لفيشنو، تتيح له الإمساك بمعنى الألوهة..." [9] و على هذا الأساس، حاول بروكلوس Proclus حلّ هذه المسألة في القرن الخامس، حين كتب يقول بأن كل كثرة تؤدي بطريقة ما إلى الواحد [10] فإذا تصارع عدد ما من الآلهة الأسطورية على منصب الألوهية، أدّى ذلك حتما إلى صعود واحد منها على الكرسي، و انكمش البقية أو ماتوا إلى حين، كما كان يحدث بين بعل و موت[11].

أمّا الرقم إثنان، فيأتي كرمز للثّنائيات المتضادة و المتصارعة في الحياة، مثل الخير والشر الرجل والمرأة، النور والظلام...إلخ، ومع ذلك، فهناك من يرى أنّ الرقم اثنين وبمقابلته بالرقم ثلاثة، فإنه يرمز إلى التّناوب، فهو عند الصينيين متمثل في ين و يانغ الزوجي، ذي السّمة التناوبية في الحياة [12] لهذا نرى بأنّ الثنائي الميثولوجي حاضر دائما في الأساطير، وفي الفكر الإنساني عامة مثل أوزيريس وست، و بعل و موت...إلخ، كما أننا نرى الزوجين عبارة عن أخ و أخت أو زوج و زوجة أو توأمين من الأساس [13] كازيس و أوزيريس...، لهذا نفهم سبب اختزال ابن عربي العالم كله في "ثنائية الحب والمحبوب وقسم الكون إلى ظاهر وباطن" [14]. لأنه أدرك حينها انتظام العالم في الفكر البشري في شكل ثنائيات متأصّلة في ثنائية واحدة[15].

أما الثلاثة، فهو رمز التناسق لدى الكثير من الشعوب [16]، و هو يتكرر بشكل مكثّف في الدلالات الأسطورية القديمة، إذ أنّه يشير إلى عدد صور القمر عندما يكون هلالا، بصورة المرأة الشّابة، و عندما يكون بدرا، برمز المرأة النّاضجة، و لمّا يصبح محاقا بإشارته إلى المرأة العجوز، كما ارتبط هذا الرّقم أيضا بثلاثية أخرى مؤبّدة هي الربيع المتمثّل في المرأة الشابة، والصيف، الذي أخذ صورة امرأة ناضجة، و الشّتاء الذي يرمز إليه بالمرأة العجوز. و يرمز الرقم ثلاثة كذلك إلى ثلاث إلهات هن: إلهة رقيقة للنسيم، وإلهة الأرض والبحر الجميلة وهي أفروديت Aphrodite ، وإلهة العالم السفلي الشمطاء وتدعى Helcate [17]. إن هذا "التماثل بين الكون و المرأة، أدى إلى تأليه العدد ثلاثة" [18]، ويعتبر الثالوث البابلي (الشمس والقمر والزهرة) "مصدر القوى المؤثرة في العالم والكون"[19].

وهناك من يرى بأنّ الرّقم ثلاثة من الأرقام المباركة و ذات الأهمية الكبرى لدى القدماء نظرا لقداسته الكبيرة [20]، فمعظم الشعوب ارتبطت عبادتها بألوهات ثلاثة، ففي الألف الثالثة قبل ميلاد، عبد في ميزوبوتاميا ثالوث إلهي هو آنو، دانليل وإيا وعرفت مدينة طيبة بمصر أمون و موت وخونصو كما عرفت أيضا إزيس وأوزيريس وحوريس ولدى الهندوس آلهة ثلاثة عليا هي: براهما و فينشنو و شيفا الإله الذي يدمر كل شيء [21]، " وفي الصين قبلت التاوية ثلاثة ألوهات عليا مناسبة لثلاثة مظاهر لمبدأ عميق هو أصل كل شيء : الجوهر العميق، السّر العميق و الألوهي العميق، ويصف التاويون أيضا ثلاث سماوات و ثلاث طهارات، و ثلاثة صدورات وثلاثة

وضوحات، و ثلاث محاكم"[22]. أما لدى البوذيين، فإنّ الرقم ثلاثة يقترب في دلالته من الكلية، لأنّه يمثل بوذا في مظاهره الثلاثة (الجسد و الكلام و الفكر)، كما يشير أيضا إلى الأزمنة الثلاثة (الماضي و الحاضر والمستقبل) [23].

أما الأربعة فتعتبر الرقم الأسطوري بما لهذه الكلمة من معاني، لأنه يرمز إلى الانسجام الحالّ في الكون و المتمثل في الفصول الأربعة، والجهات الأربع، والعناصر الأربعة المكوّنة للحياة، و هي الهواء و النار و الأرض و الماء[24]، وعنوان هذا الانسجام الذي يمثله الرّقم أربعة في الأساطير الهندية أنّ الإله براهما Brahma "يرسم بأربعة أوجه و أربعة أذرعه (تمثل الفيدات الأربع)، و يجلس على عرش من اللوتس" [25]. كما تشير الأربعة إلى الثبات، فالطاولة مؤلّفة من أرجل أربعة تساعدها على الثبات [26]، و عناصر الحياة الأربعة المذكورة آنفا تساعد الحياة على الاستمرار و الثبات. و في هيليوبوليس الّتي تدين بديانة الشمس وضعت موائد قرابين لها جوانب أربعة تتطابق مع الجهات الأربع للكون [27] "و السماء ترتكز على أربعة أعمدة كما تقول الكوزمولوجيات، و بخاصة المصرية منها فتميز هذه أربعة أبناء لحوريس، أربعة آنية كانوب Canopes[28] من أجل أحشاء الميت..." [29] و تعدى ذلك إلى الشعائر الجنائزية "فالتابوت يجره أربعة رجال، كما أنّ جميع الأدوات و الأواني كانت في أربع مجموعات، بالمثل فإنّ الأواني الكانوبية الّتي تضمّ الأحشاء الداخلية للمتوفى، كانت تحميها الأربع آلهة أبناء حوريس، بينما تحمي الأربع آلهات إيزيس و نفتيس، ونيت، وسرقت صندوق الأواني الكانوبية[30].

لقد ألبس الرقم أربعة أيضا لباسا قدسيا كبيرا، فرمز به إلى الكمال و السلطان و القوة [31] وعلى هذا الأساس، نسب إلى الإله المصري حوريس أربعة أبناء ارتبطوا بالجهات الأربع الأصلية، حيث كان الإله إمستى برأس آدمية مرتبطا بالجنوب، و كان الإله حابى برأس قرد مرتبطا بالشمال، و مثّل الإله (داواموت إف) برأس ابن آوى و ربطوه بالشرق، أما الإله (قبح سنو إف) الذي يحمل رأس صقر، فقد ارتبط بالغرب [32]، و كل هذه الآلهة في الحقيقة ترمز إلى السلطة و القوّة التي امتلكها حوريس آنذاك. وعلى هذا الأساس كذلك، كان هذا الرقم لدى السومريين أيضا ذا علاقة بقوى مؤلهة سيطرت على السماء والأرض والبحر والهواء، وهذه القوى متمثّلة في الآلهة الأربعة (آن وانليل و انكي و ننخرساك) "كانت هي الآلهة الخالقة، التي خلقت كلّ ظاهرة كونية بموجب خطط و نواميس وجدت و نشأت مع تلك الآلهة الأربعة" [33]. ونظرا للعلاقة المتينة بين الأرض و المرأة اعتبر الأربعة لدى بعض القبائل رقما نسويا لأن المربع رمز للأرض، ولكون هذه الأخيرة تمثل المرأة في خصوبتها وحرثها وإنجابها...[34].

أما الخمسة، فقد كان لدى الفيثاغوريين (نسبة إلى فيثاغورس) "عددا حياتيا، عدد القلب المعبر عنه بالإسم الموصوف كاردياتيس Cardatis، المشكل من الكلمة كارديا Cardia بمعنى قلب"[35] لهذا ربط في الصين بين عناصر الحياة الأربعة الواردة آنفا و بين الطعوم الخمسة (مملح، مر، أسيد، حريق، حلو). كما أنّ النشاطات البشرية في مفهومها هي خمسة (إشارات، كلام، رؤية،

سمع، إرادة)، و أن الفضائل هي خمسة (الوقار، الانتظام، الحكمة الاستماع الطيب، الصحة) "و كان قياس الزمن يتضمن دورات خماسية، و كان على الملك الصيني أن يتجول في امبراطوريته كل خمس سنوات"[36]، و كان الإله شيفا يظهر لدى الهنود في بعض الأحايين بوجوه خمسة، تعكس العناصر الخمسة الأساسية في العالم، وهي ذات علاقة بالحواس. فالأثير مناسب للسمع، و الهواء يتماشى واللّمس، والنّار تترافق مع النّظر والماء يتناسب والذّوق، والأرض تتلاءم و الشم [37] لهذا "فالأسطورة الملحمية ماهابهاراتها تصف النيران الخمسة للأضحية الفيدية الرسمية، و تجعلها تلعب دور الملك البنغال الذي يتضمن اسمه الكلمة بانكا، خمسة"[38].

أما العدد سبعة فهو أشهر الأعداد و أكثرها قدسية لدى عدد كبير من الشعوب القديمة و الحديثة معا. قال وهب بن منبّه: "كادت الأشياء أن تكون سبعة، فالسموات سبع والأرضوان سبع، و الجبال سبعة، و البحار سبعة، وعمر الدنيا سبعة آلاف سنة، والأيام سبعة، والكواكب سبعة و هي السيارة..." [39] وعنها اقتبس السومريون أنوارهم السماوية السبعة ليشيروا بها إلى الانسجام الحال بالعالم[40].

"للرقم سبعة في تاريخ الإنسانية معان رمزية عميقة، و له خاصية ليست لغيره، و السبعة جمعت معاني العدد كله و خواصه، و هو يرمز إلى الكمال أو رمز الأمر الكامل، لأنّه عدد التّمام، كما أنّه يرمز إلى الكثرة، و إلى كل ما هو عظيم و كبير في الحياة، و واسع الأفق عميق المعاني و ذو قداسة..." [41]، فقد عثر على الخلق في ألواحه السبعة، التي هي من أقدم ما وصل إلينا من العالم الأسطوري، و تعود إلى الحضارة السومرية، التي نقلها عنهم البابليون فيما بعد [42]. و من هنا، جاءت أسطورة الخلق البابلية في ألواح سبعة خلال أيام سبعة [43]، والرقم سبعة يختص به أبولون لدى الإغريق (السابع من شهر بيزيوس) حيث تكمل بجعات ديلوس رحلتها البحرية المقدسة سبع مرات و هي مغنية، فيولد أبولون، الإله السبعي، الذي تكون أعياده فيما بعد بتاريخ سبعة، و ترد في الانياذة أنّ التضحية لأبولون تكون بثيران سبعة و نعاج سبع[44].

وهناك من يرى بأن السبعة عدد كامل، و ذلك لتمكّنك من جمع عدد فردي مع عدد زوجي فتحصل عليه، كأن تجمع الاثنين مع الخمسة، أو الأربعة مع الثلاثة، فيكون الناتج سبعة مع العلم أنّ الواحد لا يعتبر عددا على أرجح الأقوال [45] و مع هذا، فيمكننا جمعه مع الستة لنحصل على السّبعة، و هذه الخاصية لا يملكها أيّ رقم آخر قبل السبعة، لهذا اعتبر السبعة رقما كاملا، و الكمال يفوق التمام [46]، فكان للإله (رع) لدى المصريين سبعة أرواح bas (مفردها با ba أي روح)[47]، فيرتقي إلى درجة الكمال على أساس عدد أرواحه. "و منذ هيبوقريط أثيرت الأعمار السبعة للحياة: الطفل الصغير، الولد، المراهق الشاب (كل منها يداوم 7 سنوات، ثم الإنسان الناضج حتى 49 سنة، مجموع 7 x 7، ثم الرجل المسنّ حتّى 56 سنة، مجموع 8 x 7، وبعدها تأتي الشيخوخة..."[48]. و هناك من يرى أنّ سر قداسة السّبعة ناجم عن جمع عددين مقدسين هما

الآخران، وهما الثلاثة والأربعة Ternary and quaternary " فالسبعة مثّلت تخطيطا بواسطة ضم المثلث والمربع و بجمعهما نحصل على الرقم سبعة 7 رقم الكمال الأرضي"[49].

و قد واصل الناس تقديس الأرقام و صبغها مع مسمياتها بصبغة مهولة من الإجلال والتعظيم، وبدا ذلك واضحا بالدرجة الأولى في السحر والشعوذة، إذ يقومون بمختلف طقوس السحر فيرمون الماء في مفترق طرق أربعة، أو يبخرون سبع مرات حتى تزول عنهم عللهم...الخ من الأمور التي مازالت تعشّش في ذهنيات المجتمعات إلى وقتنا الحالي.

زيادة على هذا، لم يسلم الأدب هو الآخر من التأثّر بهذا الزخم الأسطوري، الذي يضع حول الأرقام هالة من القداسة، فقد كتب الطاهر وطار روايته اللاز، و اللاز هي " AS" التي تشير في اللغة الرومانية إلى الرقم واحد، فكان اللاز بالتالي، تلك الشخصية العظمى الّتي تضم روح الشعب المختلفة النزعات، و هي الشعلة الباقية في كلام الكاتب المستمر "ما يبقى في الواد غير حجاره"، و هي الشخصية التي تسبق الخلق، خلق الجيل الجزائري الجديد، الذي يحمل على عاتقه مسؤولية البلاد[50].

كما كتب إرنست همنجواي روايته "الشيخ و البحر" القائمة على شخصية واحدة تصارع الأمواج العاتية، و تبغي أن تصل إلى مرتبة البطولة و الألوهية في سيطرتها على قساوة الطبيعة و الحياة[51]. و في قصة "الثاني" لزكريا تامر، يتصارع رجلان في شخصية واحدة فيتغلب الثاني منهما، فيغدو الرجل شرسا، يرتكب جميع المنكرات، بعد أن يدفن ذلك الوديع المتخلق في قبره[52]، و هذا في إشارة من الكاتب إلى ذلك التناوب، الذي يحدث في الناس وفي النفس الإنسانية بالدرجة الأولى. زيادة على هذا لا يخلو الأدب العربي من تقديس للرقم ثلاثة فيقف الجاهليون على الأطلال و يدعو كل شاعر صاحبيه للوقوف معه في إشارة إلى عدد الانسجام بعدا عن الخوف الذي يعتري المسافر الوحيد في الصحراء العربية الخطيرة فيقول امرؤ القيس:

قفانبك من ذكرى حبيب و منزلا بسقط اللقوى بين الدخول فحومل[53].

وتذكر الشاعرة الجزائرية سمراء العربي الرقم ثلاثة في قصيدتها "ثلاثية الخيبة" فتتعجب ثلاث مرات "ثلاثية الخيبة" تشير إلى الخيبة البالغة أقصاها في نفس هذه الشاعرة الرقيقة التي تقف موقف دهشة، فاغرة فاها إزاء ما يحدث في بلاد العرب، إذ اعترته صفات ثلاث سلبية مؤسفة هي الصمت و الرضوخ للذل و العار، و هي خيبة شاملة متناسقة مع هزيمة الإنسان العربي [54]. و في مقطع "في صيف غامض" من قصة "الخارجون من الكهف" لزكريا تامر يخرج رفاق أربعة للاصطياف فيختفون الواحد تلو الآخر [55] في إشارة من الكاتب إلى اختفاء الانسجام من محيطه، و من عالمه الذي أضحى يعجّ بالرذائل، ذلك أن الأربعة وارد ذكره في الملحمة البابلية في وصف مردوخ الذي ولد بأربع عيون و أربع آذان وهو وصف يوحي بانسجام صورة مردوخ مع أركان العالم الكوني، و التي تمكنه من القضاء على أعدائه في كل مكان.

و تأتي قصة "أربعة رجال و امرأة" لزكريا تامر لترمز إلى انعدام الإحساس في العالم التامري باعتبار أن الخمسة رمز قلبي، و القلب منبع الأحاسيس و العواطف، فيقضي الرجال على بعضهم البعض ابتغاء الحصول على المرأة، و تقضي المرأة على الأخير منهم لتكون وحدها في العالم الذي سادته شريعة الغاب[56].

و يرد الرقم سبعة في الملحمة البابلية في وصف سور مدينة أوروك: "أليست لبناته من آجر مشوي و(الحكماء) السبعة من أرسى له الأساس؟"[57].

ويحاكي عبد الحميد بن هدوقة هذه الملحمة في روايته "الجازية و الدراويش"، فيقف الرقم سبعة وقوفا شامخا فيها، إذ يتكرر عبر الرواية من أولها إلى آخرها تقريبا، فالقرية تدعى قرية السبعة، و الجامع خاص بالأولياء السبعة، و الرعاة سبعة، و الطيب يسجن فيحمل الرقم سبعة في الحجرة السابعة، مما يوحي بكمال تجربة الطيب بوضعه في مكان يرمز إلى القداسة والكمال، دعاه فيما بعد إلى أن يكون واقعيا بتنازله عن الجازية الحلم، و قبوله بصفية التي تعتبر وجها واقعيا من وجوه الجازية المختلفة[58].

إن قسمة الحياة "في سبعة أطوار قبلها شكسبير، ففي "كوميدياه" "كما سيرفيك" جعل إحدى شخصياته تقول: "العالم مسرح، الإنسان يلعب في حياته عدة أدوار، و المسرحية في سبعة فصول"[59] في إشارة إلى تكامل العمر الإنساني.

و هكذا تبقى الأرقام ملحمة عددية مقدسة، تروي لنا حيرة الإنسان إزاء عالمه الذي تتكرر فيه الكثير من الأشياء، فيتشابه البعض منها، و يختلف البعض الآخر، فيعجز هذا المخلوق البشري عن حل ألغاز محيطه فيلجأ إلى تقديسه ومحاكاة عقول طفولة أجداده الأسطوريين الذين خلفوا كنوزا أسطورية مازالت تفعل فعلها في العقل الذي يطرحها إلى الخارج في شكل أنماط سلوكية متباينة.

<u>الهوامش</u>

1- موسى ديب الخوري، "قصة الأرقام عبر حضارات الشرق القديم" (دراسة تاريخية) منشورات وزارة الثقافة، دمشق 2002، ص 13.

2- المرجع نفسه، ص 13.

3- حداد بنيامين، "رأي في نشأة الأرقام و تطورها". مجلة "مجمع اللغة السريانية". مجلد 2-1976م، بغداد ص 321.

4- محمد عجينة، "موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية و دلالاتها"، ج 2، دار الفارابي بيروت ط 1- 1994م، ص 196.

5- مانفرد لوركر، "معجم المعبودات و الرموز في مصر القديمة"، تر. صلاح الدين رمضان، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1-2000م، ص 47.

6- عماد حاتم، "أساطير اليونان"، دار الشرق العربي، بيروت/حلب، ط3-2008م ص 59-.63

7- فيليب سيرنج، "الرموز في الفن -الأديان- الحياة"، تر. عبد الهادي عباس، دار دمشق للطباعة والنشر و التوزيع ط 2- 2009م، ص .145

8- مانفرد لوركر، "معجم المعبودات و الرموز في مصر القديمة"، تر. صلاح الدين رمضان، ص .47

9- فيليب سيرنج، "الرموز في الفن -الأديان- الحياة"، تر. عبد الهادي عباس، ص .445

10- المرجع نفسه، ص 145.

11- أساطير بلاد الرافدين و منها آرتركووتل، "قاموس أساطير العالم"، تر. سهى الطريحي، دار نينوى، دمشق، ط1-2010م، ص .30،31

12- فيليب سيرنج، "الرموز في الفن -الأديان- الحياة"، ص 145،146.

13- ماكس شابيرو و رودا هندريكس، "معجم الأساطير"، تر. حنا عبود، دار علاء الدين للنشر والتوزيع و الترجمة، دمشق، ط3-2008م، ص 9 (من مقدمة الكتاب).

15.14. أحمد حيدوش، "إغراءات و تمنع الخطاب"، دار الأوطان للطباعة و النشر، ط 1-2009م، ص 15.

16- فيليب سيرنج، "الرموز في الفن -الأديان- الحياة"، تر. عبد الهادي عباس ص .446

17- أحمد كمال زكي، "الأساطير"، (دراسة حضارية مقارنة)، دار الجودة، بيروت ط 2-1979م، ص 53،54.

18- إبراهيم الحيدري، "النظام الأبوي و إشكالية الجنس عند العرب"، دار الساقي، بيروت ط 1، 2003م، ص .93

19- عبد الحميد يونس "الأسطورة و الفن الشعبي"، المركز الثقافي الجامعي، القاهرة ط 1-1980م، ص 58.

20- حكمت بشير الأسود، "الرقم سبعة في حضارة بلاد الرافدين"، (الدلالات و الرموز)، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق 2007م، ص 11 أو أنظر كونتينو جورج، "الحياة اليومية في بابل وأشور"، تر. سليم طه التكريتي و برهان عبد التركيتي بغداد 1979، ص 429.

21- فيليب سيرنج، "الرموز في الفن -الأديان- الحياة"، تر. عبد الهادي عباس ص .446،447

23.22. المرجع نفسه، ص .447

24- محمد عجينة، "موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية و دلالاتها"، ج 2 ص .196

25- ماكس شابيرو و رودا هندريكس، "معجم الأساطير"، تر. حنا عبود ص .62

26- فليب سيرنج، "الرموز في الفن -الأديان- الحياة"، تر. عبد الهادي عباس ص .451

27- مانفرد لوركر، "معجم المعبودات و الرموز في مصر القديمة"، تر. صلاح الدين رمضان، ص 47.

28- آنية كانوب Canopes: جمع إناء، وعاء فخاري كان المصريون يحفظون فيها أحشاء موتاهم.

29- فيليب سيرنج، "الرموز في الفن -الأديان- الحياة"، تر. عبد الهادي عباس، ص .451

30- مانفرد لوركر، "معجم المعبودات و الرموز في مصر القديمة"، تر. صلاح الدين رمضان ص 47.
31- حكمت بشير الأسود، "الرقم سبعة في حضارة بلاد الرافدين" (الدلالات و الرموز)، ص 12.
32- انظر مانفرد لوركر، "معجم المعبودات و الرموز في مصر القديمة"، تر. صلاح الدين رمضان ص 40.
33- حكمت بشير الأسود، "الرقم سبعة في حضارة بلاد الرافدين" (الدلالات و الرموز)، ص 17.
34- فليب سيرنج، "الرموز في الفن -الأديان- الحياة"، تر. عبد الهادي عباس ص 451.
35- المرجع نفسه، ص 456.
36- المرجع نفسه، ص 453.
38.37- المرجع نفسه، ص 454.
39- محمد عجينة، "موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية و دلالاتها"، ج 2 ص 197.
40- فيليب سيرنج، "الرموز في الفن -الأديان- الحياة"، تر. عبد الهادي عباس ص 460.
41- حكمت بشير الأسود، "الرقم سبعة في حضارة بلاد الرافدين (الدلالات و الرموز)" ص 11.
42- بول فريشاور، "الجنس في العالم القديم" (الحضارات الشرقية)، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق، ط3-2007م، تر. فائق دحدوح، ص 20.
43- فراس السواح، "مغامرة العقل الأولى"، (دراسة في الأسطورة، سوريا بلاد الرافدين)، دار علاء الدين للنشر والتوزيع و الترجمة، دمشق، ط13-2002م، ص 145.
44- فيليب سيرنج، "الرموز في الفن -الأديان- الحياة"، تر. عبد الهادي عباس ص 460.
45- حكمت بشير الأسود، "الرقم سبعة في حضارة بلاد الرافدين"، ص 13 أو البستاني "دائرة المعارف". مجلد 9، بيروت 1887م، ص 38.
46- محمد مرتضى الزبيدي، "تاج العروس"، ج 1، بيروت، 1966م، ص 373 أو حكمت بشير الأسود، "الرقم سبعة في حضارة بلاد الرافدين"، ص 13.
47- مانفرد لوركر، "معجم المعبودات و الرموز في مصر القديمة"، تر. صلاح الدين رمضان ص 47.
48- فيليب سيرنج، "الرموز في الفن -الأديان- الحياة"، تر. عبد الهادي عباس، ص 460.
49- حكمت بشير الأسود، "الرقم سبعة في حضارة بلاد الرافدين"، ص 11.
50- الطاهر وطار، "اللازر" (رواية)، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، الجزائر ط2-.1978
51- إرنست همنغواي، "الشيخ و البحر"، تر. منير البعلبكي، دار العلم للملايين بيروت، 1985.
52- زكريا تامر، مجموعة "نداء الروح"، دار رياض الريس، لندن، ط1، 1994 ص 101 وما بعدها.
53- معلقة امرئ القيس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1973.
54- سمراء العربي، "رسائل" (شعر)، دار الأوطان للطباعة والنشر والترجمة ط1-2010م، ص 56،57.
55- زكريا تامر، مج "نداء الروح"، ص 138.
56- زكريا تامر، مج "سنضحك"، دار رياض الريس، لندن، ط1-1998م ص 195،196.
57- أ.س ميغوليفسكي، "أساطير الآلهة و الديانات"، تر. حسّان ميخائيل اسحق، دار علاء الدين للنشر و التوزيع و الترجمة، دمشق ط1-2005م، ص 35.

58– عبد الحميد بن هدوقة، "الجازية و الدراويش"، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر، ط1–1983م.
59– فيليب سيرنج، "الرموز في الفن –الأديان– الحياة"، تر. عبد الهادي عباس، ص 460.

الشخصية في الرواية الجزائرية

. المعنى والوظيفة –

د.عمار بن زايد
كلية الآداب واللغات – جامعة الجزائر2

نحاول في صفحات هذا المقال أن نجيب عن السؤال الآتي: كيف تعامل نقاد الرواية الجزائرية مع عنصر الشخصية الروائية في النصوص الإبداعية من حيث معانيها ووظائفها؟ وهما عنصران على درجة عالية من الأهمية في الفنون السردية، وفي مقدمتها فن الرواية، وسنكتفي بتقديم عينة ،تضيء الصورة ، وتجيب عن السؤال.

1. **المعنى:** يعرف الاسم على أنه ما دل على معنى في نفسه، غير مقترن بزمان، وهذا المعنى هو الذي يوليه الروائي اهتماما خاصا، لأنه لا ينظر إليه على أنه مجرّد تحديد لكيان بشري، أو حيواني، أو نباتي، أو جمادي، أو ميتافيزيقي، وإنما ينظر إليه أيضا في سياق شبكة من الدلالات والقيم، في منظومة من العلاقات الاجتماعية، والسياسية، والثقافية، والدينية، والتاريخية، والجمالية.. إلى غير ذلك من الأسس، والمبادئ، والرؤى، والحقول الفنية، والأدبية، والعلمية، التي تتفاعل فيما بينها تفاعلا خاصا، في سياق معين لتحقيق مجموعة من الأهداف، والغايات التي تحسن واقع حياة الناس، وتفتح أمامهم آفاقا مستقبلية جديدة.أو تعري واقعهم، وتشخص أمراضهم العامة والخاصة، كخطوة أولى نحو استشعار الحلول.

وبما أن الشخصية الروائية، هي من صنع واقع خاص، هو الواقع الأدبي فإنها لا تكون مقنعة إذا انتزعت من الحياة العامة ، ووظفت بأبعادها ودلالتها كما هي، ولكنها تصير مقنعة وفعالة وأدبية ، عندما تمتد إليها يد المخيلة، فتضيف ما هو ممكن إلى ما هو كائن.

ومن هنا تبدأ معاناة الروائي، في تحديد معالم الشخصية الروائية التي تشبه الشخصية

الاجتماعية المرجعية في جوانب،وتختلف عنها في جوانب أخرى، ولعل أول معلم يصادفنا في تحديد هذه الشخصية، هو اسمها ومحدداته المعنوية والدلالية والرمزية. ولتوضيح ذلك نورد أمثلة.

. **شخصية اللاز**: فالروائي الطاهر وطّار مثلا استعار اسم "اللاّز"لروايته "اللاز" من لعبة الورق المعروفة، والذي يعني الورقة رقم واحد ، وأطلقه على شخصية إنسانية، خطط لها الروائي أن تكون حياتها روائيا في مهبّ الريح ، إلاّ أنها مع كل ما تتعرض له من محن، وأزمات، وصدمات، وأخطاء، تظل مستعصية على الانكسار. وحياة اللاّز الإنسان تقوم على المخاطرة والمغامرة، كاللاز في لعبة الورق، إلاّ أنها حياة زئبقية، تفلت من الحصار والأزمات والمكاره بأعجوبة، وهكذا كانت لشخصية اللاّز عدة دلالات رمزية، بعضها مأخوذ من الواقع الشعبي، والبعض الآخر مرتبط بالإيديولوجية لتي يصدر عنها الروائي ، وذلك لما توحي به كلمة " اللاز " ذاتها من " تفرّد وقوّة ومغامرة، فيستطيع الموصوف بها أن ينتصر على كل ما عداه تماما مثل "اللاز " الورق الذي يفوق الأوراق الأخرى "[1].

و"اللاز" بالمفهوم الشعبي هو شخص مقيت، حادّ المزاج، متقلب الأطوار، لا يؤمن جانبه، ولا تأتي من ورائه إلاّ المتاعب و المصائب، وبمثل هذه المعاني والدلالات بنى الروائي شخصية "اللاز" وجعل سكان قريته يتنفسون الصعداء كلما شاهدوه مساقا بين أيدي أفراد الدورية العسكرية، متمنين أن تكون في هذه المرّة نهايته، لكي يرتاح الناس منه، ومن أفعاله.

. **شخصية عبد المجيد بو لرواح**: وشخصية " عبد المجيد بو الأرواح " في رواية " الزلزال " للطاهر وطار، توحي منذ الوهلة الأولى أنها لن تكون شخصية خيّرة، لأنها تحمل معنى الإجرام و إزهاق الأرواح .

وبو الأرواح كُنية سائدة ، ومعروفة، في الأوساط الشعبية؛ وتطلق على كل من تعددت جرائم القتل لديه. وهكذا، وبمثل هذا المعنى، حرك الطاهر وطار هذه الشخصية في الفضاء الروائي "الزلزال"، مُميطًا اللثامَ على جرائمها المتعددة، والتي اقترفها في حق العديد من زوجاته.

وإن مثل هذه التسمية أو الكنية " بو الأرواح " لم تترك أيّ مجال أمام القارئ للاعتقاد بأن الروائي قد يمنح هذه الشخصية أي حظ للإتيان بأي فعل إيجابي، لأنه حقَنها من حيث كينونتها الاسمية بجرعة سلبية مركزة غير قابلة للتخفيف أو التبديل. وهل هناك ما هو أكثر سلبية ووحشية من الاعتداء على الناس ، وسلبهم حقهم في الحياة ؟

وحتى لا يفلت المجرم عبد المجيد بو الأرواح من القصاص فقد حرم من نعم كثيرة وعظيمة منها نعمة الخصب و الإنجاب، كما جرّد من ملكية الأرض، فحرم بذلك من زينة الحياة الدنيا :

المال و البنين . وحرم كذلك من نعمة العقل التي أساء استخدامها، فأصيب بالجنون في نهاية غامضة مفتوحة لأحداث الرواية.

. **شخصية نفيسة**: نفيسة إحدى الشخصيات الرئيسية [2] في رواية " ريح الجنوب " لعبد

الحميد بن هدّوقة، تنفتح على عدّة حقول من المعاني و الدلالات، فالنفيس لغويا هو الغالي ماديا ومعنويا، و " نفيسة " غالية لاعتبارات عديدة. أولا لأنها شابة، وثانيا لأنها متعلمة، وثالثا لأنها رغم محيطها الصعب، تتطلع إلى مستقبل أفضل، وتحاول تغييره أو على الأقل خلخلة الواقع الجامد الذي خيم على حياتها، وحياة أهلها، وأبناء قريتها، والذي يكاد يخنق كل شيء، ورابعا لأنها ثمرة من ثمار الاستقلال. ولأنها أيضا رمز المرأة الجزائرية الريفية التي أخذت تجاهد من أجل أن تأخذ مكانها في معركة البناء و التشييد.

. **شخصية"رحمة"**: وهي شخصية ثانوية ولكنها مؤثرة في الرواية ذاتها،إنها امرأة متقدمة في السن،مشهود لها بالحكمة، وحبّ الناس، والسعي، حسب استطاعتها، من أجل سعادتهم وراحتهم، وهي لا تفعل ذلك بلسانها فحسب، بل وتعمل بيديها لتجسيده، وكانت وسيلتها إلى ذلك إبداعاتها الفخّارية تمثيلا ورسما ووشما،فتستفيد، وتفيد الناس من حولها، وتدخل عليهم البهجة والسرور، لما تطبع به أوانيها من لمسات فنية جميلة؛ وهي بذلك تقدم درسًا تطبيقيا في حبّ العمل، وتثمين الجهد المنتِج.

وهكذا كانت "رحمة" الشخصية الروائية بردا وسلاما على نفسها وأهلها، وقريتها؛ الأمر الذي يجعل معاني اسمها ودلالاته بمثابة الروح التي تغذي وجدان الأحداث، وتلقي عليها هالة من القيم الإنسانية الخالدة.

والدليل على ذلك أنه بعد موتها ومباشرة حدثت "قلاقلُ واضطرابات عمت القرية كلها، ابتداء من هروب نفيسة، ومحاولة أبيها ذبح الراعي، ثم سقوطه مضرجًا بدمائه، وانتهاء بهبوب ريح الجنوب التي كانت تالية كل الأحداث، حتى تغطي آثارها... وهي القلاقل و الاضطرابات التي كانت نتيجة لغياب الحكمة، التي كانت تنشرها العجوز رحمة بين سكان القرية، ولغياب السلطة المعنوية التي كان من المفروض أن يمثلها مالك الذي لم يظهر له أي أثر بعد دفن هذه العجوز "[3]. وكأن عبد الحميد بن هدّوقة يقول عن قصْد أو عن غير قصد : إن رموز الثورة و السلطة إلى زوال إذا افتقدوا الحكمة.

. **شخصية البشير**: واسم " البشير" الشخصية الروائية في " نهاية الأمس" لعبد الحميد بن هدّوقة، يشعّ معانٍ ودلالات إيجابية تنبئ عن الدور الذي سيسنده إلى هذه الشخصية الروائية في صنع الحدث، وتوجيه الحياة داخل الفضاء الروائي، والذي لن يكون إلا إيذانا ببداية عهد جديد، تبزغ عليه بشائر شمس التغيير نحو الأحسن، وهو الأمر الذي تولاه المعلم " البشير"، وحمل أعباءه على عاتقه بمجيئه إلى إحدى القرى الجزائرية الرازحة تحت ظلام الجهل، والفقر، والمرض، والحرمان، بل قلّ تحت وطأة عوامل ومظاهر التخلف والاستغلال.

لقد فتح المدرسة التي كانت موصدة الأبواب، وخاض حربا ضروسا ضد " ابن الصخري " الرجل ذي النفوذ، للإتيان بالماء إليها، وكان ابن الصخري قد حوّله منذ أمدٍ عنها إلى حقوله.

وإذا كان التعليم يدفع الجهل عن الناس، ويوعّيهم، فإنه كذلك يسلحهم كما يرى البشير ضد

المجاعة و الخوف، فالمدرسة " في نظر البشير مؤسسة أساسية في جهاز الثورة الاجتماعية التي تهدف إلى تطوير الفرد، وتحريره من الخوف عن طريق رفع الهيمنة على الجماعة، والبشير متأكد من أن للجماهير إرادة، لو أحسنت استعمالها عند الحاجة لنالت ما تريد، وقضت على خصومها من أخطر طريق، وإذا كان البشير يعترف بدور الحزب، والنقابة، ووسائل الإعلام في توعية الجماهير ومساندتها، فإنه يرى أن للمدرسة دورا لايقل أهمية عن دور هذه المؤسسات الوطنية"[4].

ودون الإسهاب في دور البشير في أحداث الرواية، وتصدّيه الحازم لخصومه من الاستغلاليين، وأصنام الجمود والمغرضين، فإنه كان بحق اسما على مسمّى، إذ بشَّر بعهد جديد، وعمل فعلا على تحقيقه على أرض الواقع ، كما تقدمه أحداث " نهاية الأمس".

. <u>شخصية مُراد:</u> مراد بطل رواية" طيور في الظهيرة " لمرزاق بقطاش، يحمل معنًى إيجابيا هو الآخر، إذ يشير إلى كل ما يريد المرء الوصول إليه، من خير وسعادة وحرية، وكل القيم التي تهيئ العوامل الأساسية لحياة كريمة. وزيادة على هذا فإن "مراد" الطفل يرمز من جهة أخرى إلى مستقبل الجزائر، الذي آن لرياح التغيير الإيجابية أن تهبّ عليه، بدءا بالتغيير السياسي، متمثلا في الثورة من أجل التحرير، ومرورا إلى مرحلة البناء المادي و المعنوي، لقيام جزائر قوية، تحتل مكانتها اللائقة بها بين الأمم والشعوب.

وهذا التغيير لن يتم إلاّ بإرادة، وعزيمة وطموح الشباب، من أمثال " مراد" لأنهم القادرون على رفع التحدّي، وتحقيق الآمال؛ وهكذا تنفتح معاني ودلالات اسم " مراد" على خط سير الأحداث الذي يتصاعد على نحو إيجابي لتحقيق الغاية التي رسمها الروائي مرزاق بقطاش لروايته.

ومن هذه الأمثلة وغيرها، وهي كثيرة يتبين لنا أن غالبية كتاب الرواية يمعنون النظر في معاني أسماء شخصياتهم قبل اعتمادها في أعمالهم الروائية لتحقق أعلى درجات الانسجام بين الدّلالة والفعل. ويتحدّث الطاهر وطار عن هذه العناية في اختيار أسماء شخصياته الروائية، فيعلن أنه يتعامل معها، بتأمل و بحث، وأن الأسماء في رواياته مدروسة دراسة متأنية ووجدانية، مرتبطة بتكوينه ووجدانه الشخصي[5].

وكل روائي متمكن، ومتمرس، يدرك الأهمية البالغة لاختيار أسماء شخصياته، على نحو تكون فيه منسجمة مع وظيفتها وموقعها في البناء الروائي، والرؤية النهائية التي تنبثق عنه.

. <u>شخصية البشير</u>: إن شخصية البشير في رواية "ما لا تذروه الرياح" لمحمد عرعار العالي"مختلفة تماما عن شخصية البشير في رواية "نهاية الأمس"لعبد الحميد بن هدوقة، سالفة الذكر، فقد أقحمت بعفوية لا يقبلها فن السرد لأنها لم يكن لها من البشر أو البشارة حظ في دورها، فكان معناها الإيجابي مخالفا لدورها السلبي في الأحداث، حيث بدت شخصية ضعيفة مستلبة منبهرة بكل ما هو أجنبي إلى حد تغيير اسمها من البشير إلى "جاك"بحثا عن الاندماج.

ولو كان البشير بشيرا لقاوم الإغراء، ولما صار يقلد الأجانب كالببغاء؛ وكل أمنيته أن يصير واحدا منهم قلبًا وقالبًا. وقبل إقفال باب الحديث في هذه الجزئية، أعني معاني أسماء

الشخصيات الروائية، أودّ أن أشير إلى ضعف عام في جزئية من هذا الموضوع، لم يكد يسلم منها روائي جزائري واحد، فقد استعملوا أسماء عامّة بنسب متفاوتة فيما بينهم تتصف بالهيولة والتعميم، وتفتقر إلى التحديد والتخصيص، كالاكتفاء بمفردات من قبل: أب، أخ، عم، شيخ، معلم ... الخ ، كأسماء لشخصيات روائية، وهي في الحقيقة مفردات تدلّ على وظائف أو مراكز، أو مراتب، ولا تصير فعالة، ومعبّرة إلاّ إذا أسندت إليها أسماء شخصية محددة كسعيد، ومحمد، وصالح، وفاطمة، وعائشة..الخ

2. <u>الوظيفة</u>: إن الأسماء التي يمكن أن تؤدي وظائف بنفسها، هي تلك الأسماء المشحونة بالمعاني والدلالات القارّة.

ومثل هذه الأسماء تصادفنا في العديد من الروايات الجزائرية، وقد عني بها بشكل أو بآخر العديد من النقاد الجزائريين كعبد الحميد بورايو، والطاهر روابنية، وواسيني الأعرج، ومخلوف عامر، وإدريس بوذيبة، وشريبط أحمد شريبط، ومصطفى فاسي، وأحمد منُّور، ومحمد ساري، وغيرهم.

. <u>الجازية والدراويش:</u> ومن هذه الأسماء الروائية التي يمكن أن تؤدي وظائف بنفسها " الجازية والدراويش " وهو عنوان رواية عبد الحميد بن هدوقة المعروفة، والذي يتكون من اسمين: أحدهما مرجعيته السيرة الهلالية، وهو "الجازية" المرأة الأسطورية، والثاني مرجعيته الطرقية الصوفية المنحرفة، وهو "الدراويش".

و"الجازية" هي إحدى الشخصيات غير العادية في أدب السيرة الهلالية، من صنف "لونجا" و" ذياب الهلالي" وغيرهما، وهي امرأة محاطة بهالة أسطورية من الجمال والكمال والتأثير الخرافي، وعلى هذه الخلفية ترسخ ذكرها في أذهان الناس على نطاق واسع، بكل شرائحهم الاجتماعية، وبيئاتهم الجغرافية، ومستوياتهم الثقافية، وكم هي كثيرة تلك الأسَر الجزائرية التي أطلقت اسم "الجازية" على بناتها، لتظل معاني ودلالات " الجازية" السّحرية حية سارية على الألسنة، وتظل النموذج المثالي الذي تأمل أن تحوز بناتها على قدر ولو يسير من صفاته وتأثيره.

و"جازية" عبد الحميد بن هدّوقة أشيعت حولها ألف خرافة على حدّ تعبير الروائي نفسه" تفوق ما شاع من خرافات حول الجازية الهلالية ... كانت غريبة الأطوار، لا تستقرّ على حال، عيونها (كذا) تعد و تتوعد، بسمتها ترتفع بالنفس إلى البعيد من السّدم، لكنها كالنور قربها محرق"[6].

وتظل الجازية جذابة، وساحرة، رغم ما يحيط بها من غموض، وما يحوم حولها من همس وإشاعات، فبالرغم من كل ذلك تبدو كعلامة فنية أو رمز محسوس، أو معنى مودع في الوعي الجماعي، أكثر منها ذات ملامح وسمات ومواقف تتميز بها داخل النص الروائي، فهي كائن زئبقي تظل تلح على خيال الشخصيات في الرواية، وكأنها الطيف، ساحرة، وعدوانية، فهي مثلما تظهر فجأة تختفي فجأة، ومثلما تقترب تبتعد في الوقت نفسه، فتْنتها تكمن في تميزها "[7].

هذا التميّز الذي يعبر عنه عبد الحميد بورايو بقوله : إنها " تظل متميزة تميز العناصر

التي تعود من مراحل تاريخية قريبة إلينا نسبيا، عن العناصر التي تعود إلى مراحل موغلة في القدم انقطعت الأسباب بين عصرنا وعصرها، إنه تميز الأدب الملحمي النابع من ثقافة المجتمع القبلي (البدوي الرعوي) عن شخصية الحكاية الخرافية الصادرة عن المراحل الأولى من تكوّن الجماعة البشرية. إن شخصية الجازية التي تعنينا هنا تحمل ملامح الشخصية الملحمية والمتمثلة في كمال جسمي وعقلي، وامتلاء بالحياة، بجميع معانيها "[8].

ونتيجة لكل هذه الدلالات و المعاني التي تحملها شخصية الجازية في ذاتها، يمكننا أن نعدها شخصية مرجعية، في خانة الشخصيات المرجعية الأسطورية. و"الدراويش" في المعجم العربي الأساسي (لاروس) هم: " أتباع محمد أحمد المهدي المتصوّف السوداني" [9]. وفي معجم "متن اللغة" للشيخ أحمد رضا فإن الدراويش هم أصحاب الطرُق الصوفية، والدرويش واحد الدراويش " أو هو فعليل من لدُّرْشة، أي اللجاجة إن كان عربيا بمعنى الفقير الشحّاذ، وولّدوا منه فعلا فقالوا : تدَرْوَشَ، أي صار درويشا "[10].

والدرويش بالمفهوم الشعبي، في الجزائر، هو إنسان فِطري ساذج، متخلّف، رثّ الثياب، قليل الاهتمام بالنظافة، يمارس طقوسا يخلط فيها بين الدين والخرافات والشعوذة، ويردّد تعاويذ خاصة، قد تكون وسيلته للاتصال بحلفائه من الجن والشياطين، كي تساعده على الإتيان بالخوارق، وتقدم إليه معلومات تبدو غيبية تتعلق ببعض المريدين وطالبي العون من عامة الناس والدّهْماء، الذين يؤمنون إيمانا مطلقا بالخوارق، ويرددون على مسامع من يشككون في ذلك قصصا عجيبة غريبة، كان الدراويش أو " المرابطين" أبطالا لها.

ويقيم الدراويش عادة " الزَّرْدة " في موسم معين من السنة ، كموسم جني الزيتون مثلا، فتُذبح المواشي، وتوزع لحومها على القاصي والداني، ويطعم الطعام، وتعزف الألحان ، وتحرك الأبدان، في رقصة تسمى " الجذْب" ويخيل إلى الرائي أن الدراويش لم تعد لهم علاقة بالزمان والمكان، وأنهم قد هاجروا بأرواحهم إلى عوالم روحانية غامضة، ويستعملون في علاجهم لمرضاهم الضرب، والخنق، والرفس بالأرجل، والتعاويذ والبخور، ويشترطون عليهم هدايا مقابل الشفاء، أو الحصول على قدرة الإنجاب، أو عودة الغريب الذي طال انتظاره، إلى غير ذلك من الأمور التي تشكل هموما يومية في حياة الناس. هؤلاء الناس الذين لا يملكون إزاء الدراويش إلاّ القول: "امْسَلْمِين امْكَتْفِينْ " .

فمفردة الدّراويش ليست مجرد " لفظة " عادية في قاموس اللغة، ولكنها كلمة تحمل في ذاتها رصيدا من المعاني والدّلالات والممارسات والمواصفات المسبقة، المستقلة عن السياق السردي، والذي قد يوظفها الكاتب بكيفية خاصة وموجهة لخدمة أهداف معينة ، تناسب غايته النهائية من بناء عمله الروائي؛ لكنه في كل الحالات لا يستطيع إفراغ أذهاننا من معانيها، ودلالاتها المرجعية الراسخة فيها، رسوخها في المدّونة الثقافية العربية الرسمية والشعبية على حدّ سواء، لما بينهما من تأثير، وتأثر وتكامل.

. معركة الزقاق: وشخصية " طارق" بطل رواية "معركة الزقاق " لرشيد بوجدرة تحمل اسما مرجعيا تاريخيا، يحيل على شخصية طارق بن زياد وفتح الأندلس" ومن الوهم أن يتوقع القارئ تصويرا لمعركة الزقاق التاريخية، وكيف فتح العرب المسلمون الأندلس، لأن طارق الشخصية الروائية لم يأخذ من طارق الشخصية التاريخية غير الاسم، والأب صاحب القرار هو الذي اختار له هذا الاسم لما يربطه بالماضي من حنين تمجيدي تقديسي .

وإذا كانت معركة طارق بن زياد ترمي إلى فتح منطقة ما في زمن ما، فإن طارق المراهق يعيش زمنا آخر، ولا مفرّ من أن يخوض معركة لفتح باب المعرفة، معرفة الواقع الحاضر والتاريخ، و ليحقق ذلك لابدّ له أن يكتسب وعيا عميقا يمكنه من تحريك التاريخ في رحابة ذهنية"[11].

عزوز الكابران: وعزوز الكابران، عنوان رواية مرزاق بقطاش السياسية، واسم بطلها، وهو مكون من كلمتين هما: " عزوز" و" الكابران"، الأولى عربية من مادة عَزّ، يعزّ، فهو عزيز، ومنه صيغة "عزوز" ، فالمعنى إذن سام وجليل و الاسم عربي لا غبار عليه. أما " الكابران" فهي كلمة فرنسية حرفت قليلا في الاستعمال الدارج عن صورتها الإملائية و الصوتية، ومعناها "عَريف" وهو جندي مُرَتَّبٌ، أعلى من جندي عاد، وأقل من ضابط صف، ومرجعيتها الوظائف والمهن، وهي مشحونة ذاتيا بمعان ودلالات كثيرة منها ما هو تاريخي يعود إلى الحقبة الاستعمارية، ومنها ما هو سياسي يعود إلى عهد الاستقلال، فمن الناحية التاريخية " عَريف" هي الدرجة التي يجمد عندها معظم الجزائريين المجندين في صفوف الجيش الفرنسي، ومن الناحية السياسية في عهد الاستقلال هو رمز لثنائية السلطة والجهل. ويمكن أن نضيف إلى معاني ودلالات كلمة " كابران " ما يرتسم منها في المخيلة الشعبية كسجل لصفاتها، وطباعها، وأفعالها، فشخصية "الكابران" في هذه المخيلة تحمل قيَما سلبية في كل ما تحمله من أسباب وجودها واستمرارها في العيش، فهي قاسية، ومراوغة، وتعتمد على المكائد في علاقاتها بالآخرين، ومثل هذه الممارسات يلجأ إليها الجهلة تعويضًا عن شعورهم بالضعف والنقص من جهة، وتعبيرًا عن رغبتهم في التسلط على الآخرين، والوصول إلى أعلى درجات الحكم، وهم لا يملكون الكفاءة والمصداقية اللتين تؤهلانهم لها من جهة ثانية.

وشخصية "عزوز الكابران"على العموم ترمز إلى نوعية السياسيين الذين قادوا الجزائر منذ الاستقلال إلى اليوم، فأفقروها، ودمّروها.

الحاج كيان: شخصية رئيسية في رواية "عرس بغَل "للطاهر وطار، يتكون اسمه من شعيرة دينية ، وركن من أركان الإسلام الخمسة وهو " الحجّ " ومن مكان هو جزيرة " كلدونيا الجديدة" التي يطلق عليها في الأوساط الشعبية اسم " كَيان" .وقد حمل هذا المكان معاني ودلالات رهيبة، ظلت الذاكرة الجماعية في المستعمرات الفرنسية في شمال إفريقيا، وبخاصة في الجزائر تتناقله أبًا عن جدّ، طيلة الوجود الاستعماري فيها.إنَّ ذكر كلمة " كيان" لوحدها، يثير الذعر،

ويشغِّل مخيلة الأحزان بأقصى طاقتها لدى من عاش تجربة النفي و العذاب، أو لدى من عرفها من خلال من عاشوها، أو من خلال ما قرأه عنها ، فـ " كيان " إذن هو المنفى الذي من النادر يعود منه كل من أُخذ إليه. إنه النهاية.

وقد شهد "كيان" نفي العديد من خِيرة أبناء الجزائر، بذريعة أنهم يشكلون خطرا على استقرار الإدارة والتقدم المدني الفرنسيين في الجزائر، حسب مزاعم المؤسسات الفرنسية، السياسية، والأمنية و القضائية.

وقد اتهم "الحاج كيان" بجريمة قتل لم يرتكبها وقضى جراء ذلك عشرين عاما سجينا منفيا في كلدونيا الجديدة، أو " كيان" . وتكون هذه التجربة بالنسبة إليه وهو خريج " الزيتونة " " بمثابة التجربة الفصل بين ما هو كائن، وما يجب أن يكون، وينتقل من العقلية البدائية إلى عقلية أكثر تفتحا وأكثر نقاوة، وصمودا أمام التناقضات الاجتماعية الأكثر تضاربا، ولعل الحاج كيان هو من أهم شخوص الرواية وأكثرها قابلية للنموّ، لكن نموّه هذا يتم وفق ظروف اجتماعية ونفسية، مختلطة لا يستطيع تجاوزها، فالظروف التاريخية بكل ملابساتها، لم تتبلور لديه بالشكل الذي يجعل من ثورته المكبوتة ثورة تغييرية بكل ما تحمل الكلمة من معان جوهرية " [12].

<u>الحوات والقصر</u>: بمجرد ذكر رواية "الحوَّات والقصر"للطاهر وطار، تتبادر إلى الذهن مجموعة من المعاني والدلالات منها ما يتعلق بالحوّات: الشخصية الإنسانية، ومنها ما يتعلق بالقصر :الشخصية المؤنسنة.

عليّ الحوّات إنسان يحترف صيد الحوت و العيش منه، ومن مدخوله النقدي، بغض النظر عن اسمه ورسمه، والحوات في بلد من بلدان العالم الثالث، يكون إنسانا بسيطا من الطبقة الشعبية، ويسكن في حي من الأحياء الفقيرة، وحياته مرتبطة بصراعه الدائم مع البحر وما يحمله له من مسرات، أحيانا، وأحزان أحيانا أخرى، عدّته في ذلك قارب بسيط ، وشبكة أعياها الترقيع.أما القصر ، فهو اسم يدل على بناء فخم مريح، مجهز بكل وسائل الراحة والرفاهية، ويملكه ويقيم فيه أناس أثرياء وربما وجهاء كذلك ، هذا من جهة، وقد يعنى " القصر" السلطة ونظام الحكم، وتنسب إليه أفعال على سبيل المجاز، فيقال: صَرَّح القصرُ، و أَصْدَرَ القصر، وحَذَّر القصر، إلى غير ذلك من الصيغ التي تجعل لفظ " القصر" معادلا للنظام أو الحاكم، ويؤنسن القصر، ويزجّ به في الأحداث الروائية كإحدى الشخصيات الفاعلة، المشحونة بقيم ومعان ودلالات واضحة تحدد دوره، وتبين وظيفته .

وبوضع " الحوات " في مواجهة " القصر" : " الحوّات و القصر" ينفتح المجال على نوع آخر من الدلالة، وهو عدم التكافؤ ، فالحوات يمثل الضعف بكل مخاطره، و القصر يمثل السلطة بكل سطوتها، الأمر الذي يجعلنا نتعاطف مع الحوات، لأننا ندرك أن المشاق في طريقها إليه، وأن مصيرا مخيفا مجهولا بانتظاره، للاختلال المطلق، بين الطرفين، في الأداة و الرؤية والهدف.
وبالعودة إلى الخط البياني لمجريَات الأحداث في الرواية نجد هذا النزول الحاد في الأمل الذي كان

يراود" علي الحوّات" وهو في طريقه إلى القصر لتقديم تهانيه إلى الملك بمناسبة نجاته من محاولة اغتيال تعرض لها، آملا أن تروق هديته الملك، وهي عبارة عن سَمَكة كبيرة ذات ألوان كثيرة، اصطادَها بعد وقت طويل من الصبر والجهد و الانتظار.

وفي طريق علي الحوات إلى القصر مرّ بأهوال كثيرة، وفقد بعضا من أعضائه في ظروف أسطورية، ومع ذلك لم يفقد تصميمه على الوصول إلى غايته، وكرر المحاولة عدّة مرات، و في أثناء هذه المحاولات ومروره بالقُرى السبع التي تكون المملكة أدرك أن ضعف الرعية في تشتتها، وأدرك ألاّ أمل في محاولة التقرب إلى القصر، لأنه يقِف حجرة عثرة في طريق النهوض والتقدم ، وأن المخرج الوحيد يكمن في مواجهة هذا القصر للتخلص منه .

ومن هنا يبدأ الإعداد للتحول الجذري بتوحيد إمكانات القرى السبع، وهكذا تكون "الوحدة في المصالح، خَلقت الوحدة في الموقف السياسي تجاه القصر"[13].

إن الحديث في هذا الموضوع شيق ومفيد وطويل، ولكننا نكتفي بهذه العينة التمثيلية المحدودة، وهي كافية للتعبير عن الغرض المقصود، و التي تبيح لنا في الوقت نفسه أن نلاحظ أن أغلب نقاد الرواية الجزائرية قد قصروا في هذا المجال أيّما تقصير، لأنهم وجهوا كل اهتمامهم . تقريبا . لمعالجة الجوانب الفكرية والأيديولوجية في العملية السردية، وأغفلوا عناصر لها أهميتها في البناء الروائي، ومنها معاني ووظائف أسماء الشخصيات الروائية. وأحسب أن الاهتمام بمثل هذه العناصر المفصلية نقديا، ستمكن المبدعين من تطوير إمكاناتهم الفنية.

الهوامش:

1- الشخصية في الرواية الجزائرية. د. بشير بو يجرة محمد. ديوان المطبوعات الجامعية، 1986، ص:144

2 - أهم الشخصيات في رواية ريح الجنوب لعبد الحميد بن هدوقة:عابد بن القاضي،وابنته نفيسة.

3 - الشخصية في الرواية الجزائرية.د.بشير محمد بو يجرة.ص:103

4 - الرواية العربية الجزائرية الحديثة بين الواقعية والالتزام.د.محمد مصايف.الدار العربية للكتاب - ليبيا - الشركة الوطنية للنشر والتوزيع - الجزائر - 1983.ص:99

5 - الشخصية الدينية في روايات الطاهر وطار. موسى بن جدو - رسالة ماجستير - جامعة الجزائر - 1989 - 1990.ص:120

6 - الجازية والدراويش. عبد الحميد بن هدوقة. المؤسسة الوطنية للكتاب. الجزائر.1983.ص:25

7- المساءلة. اتحاد الكتاب الجزائريين.مقال:الفضاء الروائي في الجازية والدراويش .د.الطاهر رواينية. العدد1، 1991.ص:15

8 - منطق السرد / د. عبد الحميد بورايو. ديوان المطبوعات الجامعية. الجزائر.1994.ص:119

9 - المعجم العربي الأساسي.المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم1989.ص:449

10 - متن اللغة.أحمد رضا.المجلد الثاني.دار مكتبة الحياة. بيروت.1958.ص:401

11 - المساءلة. مقال:حضور التراث والتاريخ في معركة الزقاق لرشيد بوجدرة. مخلوف عامر. العدد1 /1991 . ص :43

12- الطاهر وطار تجربة الكتابة الواقعية. د.واسيني الأعرج. المؤسسة الوطنية للكتاب. 1989. ص:102

13 - المرجع نفسه.ص:131

إسهامات الأسرة في تنمية الإبداع

د/مخداني نسيمة
أستاذة محاضرة بقسم علم الاجتماع
جامعة الجزائر 2

الملخص:

يتعرض هذا المقال إلى أهم الإسهامات التي يمكن أن تقدمها الأسرة لأطفالها في سبيل تنمية القدرات الإبداعية لديهم، والتي تتوزع على ثلاث أنواع أساسية:نفسية، ثقافية، واجتماعية.حيث يتم من خلال إسهامات الأسرة النفسية منح الطفل الحب والحنان اللازمين لنموه النفسي المتزن، وكذا التشجيع الدائم نظير ما يبدي من أفعال مستحسنة،كما أن الوالدين يقومان بإعطاء الطفل قدرًا معينا من الحرية والاستقلالية، وتحميله بعض المسؤولية، للعمل على بناء ثقته بنفسه وزيادتها

بينما تتمثل الإسهامات الثقافية، بشكل كبي، في تعويد الطفل على الحوار البناء، وغرس حب القراءة لديه، وذلك عن طريق الاهتمام بأدبه الخاص، وتنمية الخيال لديه وتحفيزه في حين يدخل التركيز على اللعب عند الطفل والقيام بالرحلات مثلا، وكذا تقديم الوالدين للقدوات الإبداعية الحسنة باب الإسهامات الاجتماعية الضرورية التي يمكن أن تساعد بها الأسرة أبناءها.

المقدمة :

إن الإبداع لدى الفرد، كما ترى الدراسات المختلفة، لا يمكن أن يكون وليد عامل واحد، وإنما هو نتيجة تفاعل عوامل متعددة: ذاتية وبيئية، حيث يرجع النبوغ الإبداعي في الفنون والعلوم إلى عدد كبير من العوامل والقدرات الإبداعية التي تتفاعل فيما بينها وتتشكل «طبقًا للمناخ النفسي والاجتماعي الذي تباح لها الظهور فيه»[1].

فالمبدع ينمو منذ ولادته حتى وفاته في بيئة اجتماعية تمده بمجموعة من القيم والسلوكات والاتجاهات التي تسهم في تكوين شخصيته التي تتميز أساسا بصفات وقدرات معينة،ونسبة من الذكاء والمساعدة على الإبداع. هذا الذكاء وإن كان عاملا لازما في شخصية المبدع، غير أنه «لا يمكن بمفرده أن يجعل من شخص ما مبدعًا مهما ارتفع مستوى ذكائه» [2]. أي أن الذكاء شرط لازم للإبداع ولكنه غير كاف. ولذلك من الضروري الاهتمام أيضا بجوانب أخرى لإنتاج كل ما هو مبدع و جديد، وتتعلق أساسا بعوامل التنشئة الاجتماعية وكل ما يحيط بالفرد «يؤثر فيه مما لا يدخل أو يرتبط بالعوامل الوراثية فهو بيئة متسعة تشمل كل ما يحيط به من عوامل مادية ومعنوية»[3]. فالبيئة التي يعيش فيها الطفل قد يتوافر فيها عوامل بيئية « تعمل على تنمية قواه العقلية وتفعيلها، كما أنه قد يتوافر فيها عوامل تعمل على إخماد هذه القدرات وعدم تفعيلها فلا تتاح له الفرصة لاستغلالها وتوظيفها ووضعها موضع المحك والتجربة والاختبار»[4].

وتقوم الأسرة في هذا المجال بدور محوري في توفير المناخ المساعد على الإبداع. كونها الفضاء الأول الذي يتفاعل فيه الطفل مع محيطه، وهي تعمل على تنمية أو إعاقة القدرات الإبداعية لديه، التي لابد لها من رعاية كي تتطور. «فالإبداع لكي يتحول من مجرد استعداد كامن عند الإنسان لا بد له من أن يزهر مثل البذرة التي تتحول إلى شجرة مزهرة ومثمرة أيضًا إذا ما أتحنا لها الظروف المناسبة» [5]. وهذه الظروف مرتبطة بتوفير مجموعة من المعطيات البانية لشخصية الطفل المبدع، تساهم من خلالها الأسرة في تفعيل روح الإبداع لديه، والتي يمكن تصنيفها في ثلاثة إسهامات أساسية: نفيسة وثقافية واجتماعية.

. أولا: الإسهامات النفسية

تعتبر الأسرة الوحدة الاجتماعية الأساسية لرعاية الفرد والتي من خلالها يكوّن ذاته، ويتعرف على نفسه عن طريق عملية الأخذ و العطاء، فهي هيئة أساسية تقوم بإنجاز العديد من الوظائف، فيتعلم الطفل عن طريقها مختلف الخبرات ومظاهر الاستقرار والاتصال.

فالأسرة هي ذلك الوعاء الاجتماعي الذي تنمو فيه بذور الشخصية الإنسانية، لاحتوائها على تركيب من التفاعلات النفسية والاجتماعية المعقدة،وبالتالي يعتبر توفير الجو النفسي المتزن للطفل شرطا ضروريا لتنشيط قدرات الإبداع لديه، ويأتي ذلك من خلال نسبة الحنان والحب اللذين توفرهما له، ومن ذلك قيام الوالدين بتشجيع طفلهما ليكون مبدعا في المجال الذي يحبه، ولا يخفى الدور الكبير للتشجيع في زيادة الإبداع «لأن قدرات الطفل تتغذى وتنمو على التشجيع، وتضمر

وتموت على التقريع والتثبيط» [6]. فللتشجيع دور كبير في نفس الطفل، وفي تقدم حركته الإيجابية، وفي كشف طاقاته الإبداعية، كما أنه يزيد من استمرارية العمل الجيد وتطوره.وعلى هذا صار من الضروري على الآباء معرفة كيفية تشجيع أطفالهم التشجيع الذي يقودهم إلى الإبداع. ومن بين الطرق التي يمكن أن تعين الآباء على تشجيع أطفالهم نذكر:

. استعمال عبارات المديح على ما يقوم به الأطفال من إنجازات، «حيث يجب أن يكون للوالدين تعليقات إيجابية ترتبط بتلك الإنجازات التي يقوم بها الأطفال، إلى جانب تعليقات إيجابية أخرى مماثلة تتعلق بما يتمتعون به من سمات جيدة مما يساعدهم على الشعور بأنهم مرغوبون وأنهم ممتازون» [7].

. مشاركة الآباء لأطفالهم في أنشطتهم، وفي الحديث معهم، وفي اللعب معهم فمشاركة الآباء لأطفالهم خير دافع لهم للقيام بكثير من الأمور التي تغرس في نفس الطفل الهمة والإبداع.

. تهيئة الظروف المناسبة من وقت ومال ومساعدة: فالطفل يحتاج إلى المال ليستطيع اقتناء الأشياء التي تنمي روح الإبداع لديه سواءً كان كتابًا أو لعبةً أو آلةً معينة، فليكن والداه خير معين له في سبيل تحقيق ذلك . ويحتاج كذلك إلى تهيئة الوقت الكافي ليقوم بما يناسبه من أعمال إبداعية. ثم إن مساعدته عند طلب المعونة يعتبر من الأمور الضرورية لتشجيعه وحثه للقيام بالأنشطة الإبداعية.

ولا يتوقف إسهام الوالدين عند حدود التشجيع فقط، بل هناك مجموعة من الوسائل والأساليب التي تعمل من خلالها الأسرة على تفعيل روح التفكير الإبداعي عند الطفل، وتتمثل فيما يلي:

1. <u>استخدام الأشياء والأفكار والموضوعات بطرق جديدة</u>: وهذا ما يسمى بالأصالة، وهي عنصر من عناصر الإبداع، وهنا من الضروري مكافأة الطفل عندما يعبر عن فكرة جديدة أو مواجهة موقف بأسلوب إبداعي، وتسجيل هذه الأفكار في مذكراتهم اليومية، وذلك لأن تشجيع الطفل على الفكرة الصغيرة يقود إلى إيجاد الأفكار الكبيرة المبدعة. كما أن على الآباء أن يقدروا أفكار أطفالهم ويناقشوهم فيها، ويعدلوها معهم باحترام، مع محاولة ترجمتها إلى أفعال، حتى يستطيع الطفل أن يتبين بنفسه ويكتشف صلاحية فكرته أو عدم صلاحيتها وهذا العمل من قبل الآباء يشجع الطفل على الاستمرار في التفكير، والتعبير عن أفكاره بحرية تامة.

2. <u>دفع الطفل إلى طرح الأسئلة</u> : إن تشجيع الطفل على طرح الأسئلة يشبع لديه رغبة حب الاستطلاع واكتشاف العالم من حوله . فالأسرة التي تريد أن تنمي الإبداع في أطفالها لابد أن تدربهم «على الاستطلاع والبحث عن الأسباب والمسببات، فالطفل الذي يداوم الاستفسار والسؤال : لماذا ؟ لكل ما يحيط به من أشياء يصل للابتكار حتمًا عندما يكبر» [8]. فالإبداع في حقيقته هو البحث عن الجديد وما هو إلا محاولة للإجابة على تساؤلات، ولذا على الآباء أن يشجعوهم على طرح المزيد منها.

3. **الحث على المبادرة**: على الأسرة حث طفلها ليكون مبادرًا في تقديم كل ما هو جديد ومفيد، فهذا ينمي لديه روح الإبداع ويقوده إلى المزيد، كما أن على الآباء إيجاد الهمة العالية في نفوس أطفالهم وحثهم على العمل الدؤوب في سبيل الوصول إلى النتيجة دون ملل.

4. **تعويدهم على التعبير عن حدث ما بعبارات مختلفة وطرق مختلفة** : وهذا ما يسمى بالمرونة وهو عنصر من عناصر الإبداع . وكذلك ليتعودوا الطلاقة اللفظية والطلاقة الفكرية وهما أيضًا من عناصر الإبداع.

5. **تشجيع الاختلاف والتفرد** : وذلك بأن يشجع الآباء أطفالهم على إيجاد وخلق اختلاف فيما يقومون به من أعمال أوفيما يعربون عنه من أفكار، بحيث تكون مختلفة عما يقوم به بقية الأطفال ممن هم في سنهم، ومتميزة عن أعمال أو أفكار غيرهم،لأن «تشجيع الاختلاف في الرأي والعمل على التجريب وإعطاء الفرد إحساسًا بتفرده هما أمران مرغوب بهما » [10]، حيث أن ذلك يعمل على زيادة الإبداعية عند الأطفال، فما الإبداع إلا إنتاج عمل متميز مختلف.

6. **القيام باستثمار وقت الفراغ في الأنشطة والهوايات**: مثل كتابة قصة أو شعر أو عمل فني أو أدبي أو علمي . فهذه الأنشطة تساعد على تنمية شخصية الطفل بصورة متزنة وشاملة، وتساعد على نمو الإبداع لديه . فممارسة الهوايات «تسهم في إنماء ملكات الطفل... وتؤدي إلى تهيئة الطفل لإشباع ميوله ورغباته واستخراج طاقته الإبداعية»[11].

7. **تشجيعهم على الإسهام والمشاركة** : على الآباء فتح المجال لأطفالهم للمشاركة في أنشطة الأسرة وأعمالها، مع مشاركتهم في اتخاذ القرارات التي تهم الأسرة كتنظيم عطل الصيف والإجازات، وتقسيم الأعمال المنزلية، ويهدف هذا إلى «تشجيع الاستقلالية، ومساعدتهم على امتلاك زمام المبادرة في حياتهم وهم ينمون ويكبرون» [12]. و هذه جميعها تنمي لديهم الصفات الإبداعية.

. ثانيا: الإسهامات الثقافية

يقع على عاتق الأسرة الدور الهام في تحقيق التطبيع الثقافي السليم، والذي يتفق والنمط العام لثقافة المجتمع، من خلال تعلم الطفل لغة قومه، واكتساب مختلف المفردات الثقافية سواء عن طريق اللغة، أو آليات وأدوات أخرى متنوعة يمكن أن تساهم بها الأسرة في خلق الطفل المبدع تبعا لطبيعة التفاعل الأسري، هذا التفاعل الذي له دور كبير في نقل الثقافة للطفل وتتمثل فيما يلي:

1. **تعويد الطفل على الحوار البناء** : يعتبر الحوار مع الطفل وسيلة من وسائل التربية الإبداعية. ولذلك فلابد أن يكون هادفًا، يتعلم الطفل عن طريقه ويشعر فيه بالمتعة والإثارة والتشويق في نفس الوقت، لما فيه من فوائد عديدة تصب في تنمية الإبداع لدى الطفل فبواسطته يزداد فهم الآباء لأطفالهم، فـ «بالحوار تفهم من أمامك وتسمع الآراء وتصحح الأفكار وتزداد الألفة والعاطفة والقبول بين الطرفين»[14]. كما أنه وسيلة نستطلع بوسطتها حقيقة ما يدور في فكر الطفل من أفكار

وهواجس وخيال، وبالتالي يمكن إقرار الصحيح منها وتثبيته، وتغيير وجهة نظره الخاطئة منها وصرفه عنها.

حيث أن عقل الطفل ينمو بواسطة الحوار، مما يوسع مداركه، ويزيد من نشاطه في الكشف عن حقائق الأمور، كما أن تدريب الطفل على المناقشة والحوار مع الوالدين يحقق له مستوى عال من التربية، «إذ عندها يستطيع الطفل أن يعبر عن حقوقه، وبإمكانه أن يسأل عن مجاهيل لم يدركها، وبالتالي تحدث الانطلاقة الفكرية له» [15]. بالإضافة إلى أنه يساعد الطفل على التحدث بطلاقة وفصاحة، وبالتالي تنمو لديه الثروة اللغوية القدرة على استعمال اللغة، مع مراعاة حسن الأدب في الحديث.

ويعتبر الحوار «وسيلة للتفكير السليم في كثير من مجالات التعلم، والمناقشة تعني في جوهرها أسلوبًا لحل المشكلات، كما أنها تعني جهدًا للوصول إلى فهم واضح ونتيجة إيجابية عن طريق تبادل الرأي وعن طريق التعاون الفكري»[16].

فعن طريقه تتم مناقشة قضايا اجتماعية بما يناسب سن الطفل، أو تبادل الآراء حول ما سبق مشاهدته في التلفاز ومناقشتها مثلا، أو تدريب الأطفال على حل المشكلات التي يتعرض لها أحد أفراد الأسرة عن طريق حوار عميق يحفز على التفكير، واحترام رأي الغير ووجهة نظرهم، فحوار الآباء « يساعد أطفالهم على التفكير الفاعل والموازنة بين الآراء، واختيار الأفضل منها بشكل أكثر تركيزًا أو أكثر فائدة من تركيز الحديث على ما يتناولونه من طعام، أو موضوع عارض، أو حدث يخلو من أية قيمة اجتماعية أو روحية أو ثقافية»[17].

ولا يتوقف دور الحوار على ذلك فهو إضافة إلى كونه « الأساس لبناء ثقة متبادلة بين الطفل و والديه»[18]، فإنه يعتبر من الوسائل النافعة لإثراء وتطوير أي فكرة أو رأي، ذلك لما فيه من «تمحيص للأفكار، وإزالة الضعيف منها، وتنمية القوي فيها، كما أن الحوار فيه تحريك للقوى العقلية والفكرية عند الإنسان» [19] ما من شأنه يوصل إلى الإبداع، فعن طريقه تكون قدرة الطفل على تذكر المعلومات أكثر من قدرته في حال استخدام بعض الحواس، فقد ذكرت بعض الدراسات أن «الإنسان لا يتذكر بعد شهر سوى 13% من المعلومات التي حصل عليها عن طريق السمع، في حين أنه يتذكر بعد شهر 70% من المعلومات التي حصل عليها عن طريق البصر، أما المعلومات التي حصل عليها عن طريق الحوار والنقاش والمشاركة فإنه يتذكر بعد شهر 95% منها »[20].

2. <u>غرس حب القراءة والاهتمام بأدب الطفل</u> : تعتبر القراءة ضرورة من ضرورات الحياة وهي الأساس الذي تربى عليه العلماء، والمبدعون،وهي من أهم وسائل المعرفة وأكثرها فاعلية في تنمية القدرة على التفكير وما يوضح أن القراءة لا تستوفي شروطها ولا تحقق الهدف من وجودها وممارستها لمجرد الاستماع إليها أو النطق بكلماتها، وإنما «يتم ذلك فوق هذا بالتفرغ لما نقرأ،

والتبصر بما فيه من أفكار بشكل موضوعي بعيد عن التطرف والتعصب وهو أمر يتطلب منا حضور الذهن، والتبصر فيما نقرأ من أفكار ومعان بكل روية دون أن نشتت انتباهنا»[21].

ومن هنا كان على الآباء أن يُوجِدوا لدى الطفل الاستعداد للقراءة والإقبال عليها برغبة صادقة يقوم بها عن طواعية واختيار وليس عن طريق الإكراه والإجبار حتى تصبح عادة له يمارسها ويستمتع بها. فمن البيت ينطلق حب القراءة بشكل عام، والاهتمام بأدب الطفل بشكل خاص، لما في ذلك من عمل إرهاف حسه الفني، والسمو بذوقه الأدبي، ونموه المتكامل، الإسهام بذلك «في بناء شخصيته، وتحديد هويته، وتعليمه فن الحياة» [22]. فعلى الوالدين تشجيع الطفل على قراءة الأدب وكتابته والمشاركة الفعلية فيه لأن كل ذلك يعمل على تنمية الإبداع.

ومن أهم وسائل الأدب التي يمكن أن يسهم بها في بث روح الإبداع لدى الطفل وتنميتها وتحفيزها نجد **القصة** التي تعتبر وسيلة تربوية وثقافية مؤثرة،إذ يمكنها أن تكون وسيلة من وسائل تنمية الإبداع والخيال عند الإنسان، ذلك لأنها تحتوي على حوادث ومواقف كثيرة يحتاج فيها الإنسان إلى تكوين علاقات وروابط بين عناصرها وأحداثها المختلفة، كما أن القصة أداة يمكن لها تحريك عواطف الإنسان وخياله وتفكيره. كما إنها تحاول أن تستثير عند الطفل الحاجة إلى البحث بإضفائها على«روحه الاندفاع والانطلاق ... والإحساس العميق الذي لا يعرف البلادة» [23]. فتنمو لديه تلك الصفات الإبداعية التي يحتاجها.

غير إنه ليس لكل القصص ذلك التأثر الإيجابي، بل أحيانا قد يعمل الاختيار السيئ على عكس ما كان مرجوا، لذلك فإنه ينبغي على الآباء مراعاة بعض الآليات للاختيار، والمتمثلة أساسا في :

. اختيار القصة التي يمتزج فيها الخيال بالواقع لإشباع رغبة الطفل في التخيل، كما أنه لابد من إطلاق خيال الطفل في تصور نهايات القصص.

. اختيار القصص المشجعة على الإبداع، كقصص العلماء المبدعين الذين قدموا إسهامات واضحة، حيث أن الأطفال غالبًا ما تتملكهم الرغبة في أن يقوموا بدورهم في تقديم إسهامات أو إنجازات مشابهة.

. اختيار القصة ذات الأسلوب السهل الذي يفهمه الطفل بغير مشقة وعناء، وفي نفس الوقت تتوفر فيها عوامل الإثارة والتشويق، كالجدة والطرفة والخيال والحركة[24].

. عدم التركيز على نوعية واحدة من القصص، بل لابد من تنويع موضوعات القصص، فهناك القصص الخيالية، والدينية، والتاريخية، وغير ذلك من أنواع القصص التي يمكن اختيار المناسب منها.

وبالإضافة إلى القصة، هناك وسائل أخرى ذات الصلة بالمنحى الأدبي يمكن بواسطتها تنمية الإبداع لدى الطفل كالمسرح، الذي يجب النظر إليه على أنه وعاء ترفيهي وتثقيفي على درجة كبيرة من الخصوبة و التأثير، بل لعل من أهم إيجابياته هو ذلك الأثر الذي يمكن أن يتركه

على سلوك الطفل«بما يفجر الطاقة الإبداعية الكامنة فيه، والتي تنتظر فقط ما يحركها ويفتح الباب أمام حركتها»[25].

فالمسرح بما فيه من تمثيل للأدوار يعتبر وسيلة جيدة لتنمية الإبداع لدى الطفل، ولكي لا يقتصر الأمر على المشاهدة فقط، فيمكن للأسرة أن تشجع أطفالها على القيام بمسرح مصغر في البيت، حيث يقوم الأطفال بلعب الأدوار أمام آبائهم وذلك في الوقت الذي يتناول فيه الأب والأم الشاي أو القهوة مثلا.

كذلك **لمجلات** الأطفال دور في تنمية قدراتهم الإبداعية من خلال حل الألغاز والمسابقات، أو قراءة القصص والأشعار التي تحتويها، أو من خلال ما تقدمه من معلومات دينية أو أدبية أو علمية، لذا فيجب على الآباء تعويد الطفل على قراءة المجلات الخاصة به.

وإنّ غرس حب القراءة لدى الطفل في عصر كثرت فيه عناصر الترفيه والتشويق من تلفاز وحاسوب وغيرها من الصعوبة بمكان، إلا أن هناك طرقاً يستطيع الآباء اللجوء إليها لترغيب الطفل في القراءة، وذلك عن طريق الموازنة بين العلم والجهل مثلا، فعندما «يوازن الآباء لأطفالهم بين العلم والجهل يقارنون لهم بين العلماء والجهلاء، يقتنعون بأهمية القراءة وتتحرك نفوسهم شوقًا إلى العلم حينما يسمعون بالمنزلة العالية ولفضل العظيم لطالب العلم»[26].

كما أن وجود مكتبة منزلية، حتى لو كانت بسيطة، من أهم ما يعزز حب القراءة، واحترام الكتاب، والمحافظة عليه لدى الطفل، وللمكتبة المنزلية أهمية خاصة في حياته فعندما«يفتح عينيه فيجد حوله الكثير من الكتب والمطبوعات، ويجد الآباء والأخوة والأصدقاء يقرؤون، ويتعاملون مع الكتب بحب واحترام... فتراه منذ نعومة أظفاره ممسكًا بالكتاب، محاولا تقليد الكبار، ومع مرور الأيام تصبح القراءة جزءًا من تكوينه الثقافي»[27].

3. <u>حفز الخيال الإبداعي</u> : يعد الخيال صفة من صفات الإنسان، وهو من أهم الأدوات لنموه و تقدمه ورقيه. فالخيال هو: «ذلك النشاط... الذي تتم من خلاله المعالجة الذهنية لبعض المواقف أو العناصر بشكل جديد، اعتمادًا على إعادة بناء الصورة، بشرط عدم المحاكاة المباشرة للمصادر الحسية أو الإدراكية لتلك العناصر أو المواقف، وهو بهذا المعنى ليس مجرد نشاط ذهني وأفكار مجردة، بل هو نشاط متنوع وقد يتوجه توجهًا ذهنيًا أو حركيًا »[28]. وهذا هو الخيال الإبداعي الذي يعيد بناء الواقع بناءً جديدًا معتمدًا على عناصره القديمة ولكن بإضافات جديدة يضيفها المبدع.

وبواسطة الخيال يمكن للإنسان أن يطور أفكاره ثم يحولها إلى واقع ملحوظ، وذلك لأن التفكير عندما يكون مرتبطًا بالواقع ارتباطًا شديدًا فإن ذلك يمكن أن يثبط عملية التجريب للاحتمالات الغريبة التي قد يكون لها فوائد غير مدركة. ولكن عندما يكون في التفكير نوع من الخيال فقد يصل إلى نتائج إيجابية مفيدة. فلا يمكن أن نتصور مخترعًا أو مبتكرًا دون خيال واسع،

لأن الاختراع «يبدأ عنده بتصور شيء ممكن تحقيقه، أو بتصوره عندما يتم، ثم بعد ذلك السعي نحو التحقيق»[29].

يعتبر الخيال أيضا من خصائص الطفولة، فهو عند الأطفال «البوابة الرئيسية التي يدخلون منها وعن طريقها إلى العالم الحقيقي» [30]. وبما أن الخيال «هو تصور لأشياء وحوادث لم تدرك أو تحدث من قبل، ولم تدخل في دائرة الخبرات الماضية» [31] فهو على ذلك ينمي لدى الطفل القدرة على التصور لما ستكون عليه الأحداث والأوضاع في المستقبل وكيف يمكن الاستعداد لها.إلا أنه يحتاج إلى تدريب لكي ينمو عند الطفل، ومن ثم لابد من التشجيع عليه منذ الصغر، إذ أن «ممارسة الخيال أمر ضروري لتنمية قوى الإبداع...وكلما كان الخيال ممتلئًا وعميقًا كان دليلا على قدرة إبداعية وتصورية كبيرة»[32].

. <u>كيفية تحفيز الخيال عند الأطفال :</u> هناك عدة طرق لتحفيز الخيال، والتي يتم تبعا لها تنمية قدرات الإبداع لدى الطفل والتي يبرز من أهمها:

. توفير قصص الخيال العلمي التي تنمي القدرات العقلية للطفل، لكونها «بذرة لتجهيز عقل الطفل وذكائه للاختراع والابتكار »[33].

. عن طريق الألعاب التي تقدّم لهم وخاصة تلك التي تشحذ التفكير.

. يمكن حفز الخيال أيضًا عن طريق الرسم.

. حث الطفل على أن يتخيل نفسه في مكان غريب أو وسط موقف أو حدث غير مألوف وتركه يفكر في كيفية تعايشه مع هذه الحياة الجديدة. هذا الأسلوب يحرك الخيال وينشط العقل ويفجر الإبداع .

يتضح مما سبق أنه من الأهمية بمكان تنمية الخيال الإبداعي لدى الطفل، فالعلاقة بين الخيال والإبداع وثيقة جدًا وتشير نتائج الدراسات التي بحثت العلاقة بين الإبداع والخيال إلى الدور المهم الذي يساهم به الخيال في تنمية الإبداع.

. <u>ثالثا</u>: الإسهامات الاجتماعية

تعتبر الإسهامات الاجتماعية الجانب الثالث الذي يمكن أن تساعد الأسرة الطفل على تنمية قدراته الإبداعية وتطويرها، وهذه الإسهامات متنوعة وتتمثل فيما يلي:

1. <u>إعطاء وتوفير القدوة الحسنة</u> : يكون الإبداع في المجتمع ولأجل المجتمع، فكل منتج إبداعي سيفيد، لذا لابد أن يعطي المجتمع قدوة إبداعية للطفل يحرك لديه الحماس ويدفعه نحو الإبداع والقمة. فإعطاء الطفل نماذج إبداعية من المجتمع هي إحدى الإسهامات الاجتماعية التي تقدمها الأسرة لأطفالها.

إن الإبداع في جوهره ما هو إلا أسلوب تفكير وأسلوب عمل،فمن الممكن محاكاته، فقد أوضح كثير من العلماء الذين حققوا لأنفسهم في مجالات العلم المختلفة، أهمية أن تقليدهم في

بواكير أعمارهم لخبرة العلماء المبرزين كان له أكبر الأثر فيما حققوه، فمن «القدوات يتعلم الأطفال أسلوب التفكير وأسلوب العمل، ويتعلمون أيضا الإحساس بأهمية العمل وتعبئة الجهد والطاقة»[34].

فمن طبيعة الطفل المحاكاة والتقليد، ومن هنا فإنه يمكن الاستفادة من هذه الصفة وذلك بأن يجعل الآباء من أنفسهم قدوة إبداعية لأطفالهم، بمعنى إمكانية تعليم الأطفال الإبداع من خلال الاقتداء بآبائهم، « فالطفل يتخذ من أبيه وأمه قدوة له طوال حياته، ويتمثل أفعالهما أمامه دائمًا في كل مراحل نموه» [35]. وعلى ذلك إن تحلي الآباء بالصفات والقدرات الإبداعية يدفع الأبناء إلى تقليدهم لكونهم قدوة لهم. لأن « الذات المثالية تنمو من خلال عملية تبني مطامح وأهداف الوالدين والكبار في الأسرة أولا، والصفات والسمات والقيم السائدة في البيئة الاجتماعية التي يعيش فيها الطفل ويتفاعل معها»[36].

وكلما كانت القدوة الإبداعية في نفس المجال الذي يميل إليه الطفل كلما زادت هذه القدوة أهمية لديه، فإذا كان الطفل يميل إلى تعلم اللغات الأجنبية فلتكن قدوته. لأن ذلك ما يدفعه إلى الإبداع مبكرًا، ومما يمكن الإسهام به أيضا هو إطلاع الأطفال «على بعض أسرار المهنة التي لا يمكن الحصول عليها في الكتب، ومنها أنها ترسم أمامهم طرقًا ثرية ومبتكرة من التعبير عن المواهب والقدرات. هذا فضلاً عن الدعم الوجداني الذي تمنحه القدوة للمبدع، للتغلب على الإحباطات ومصاعب الحياة الاجتماعية والمادية أحيانًا »[37].

كما أن الاحتكاك بالقدوة أمر لا غنى عنه في زيادة فاعليتها، فـ « احتكاك الصغار بالكبار أثبت فاعليته في تنمية شخصيات الصغار، وتشجيعهم على الإبداع والابتكار » [38]. فإذا جلس الشخص القدوة مع طفل صغير وشاركه لعبه، أو قراءته، أو قيامه ببعض الأنشطة، فسيشعر الطفل الصغير « بأنه يمثل شيئًا هامًا في نظر هذه القدوة، وهذا عنصر من عناصر المناخ الخصب للإبداع » [39]. وهو ذو صلة مباشرة بعنصر التشجيع الذي رأينا أهميته في حفز قدرات الإبداع لدى الطفل.

2. **تمكين الطفل من استكشاف العالم المحيط به** : تلعب الرحلات وزيارة المتاحف، والمنتزهات، وحدائق الحيوانات، والمراصد، والمكتبات، والمزارع، جميعها دورًا هامًا في توسيع أفق الطفل وتنمية مداركه. فعن طريق الرحلات تحدث خبرات عملية لما يكون قد قرأه الطفل أو شاهده من صور في الكتب، أو التلفاز، أو شبكة الانترنت، أو المجلات، أو غير ذلك. بالإضافة إلى أنها الرحلات قد تلفت انتباه الطفل لأمور لم تكن تخطر بباله قبل رؤيتها . فإذا كان الطفل مغرمًا بالحيوانات، فإنه سيكون قد قرأ عنها وشاهد صورًا لبعضها، ولكن بزيارته لحديقة الحيواناتسيشاهدها عيانًا وتتكون لديه خبرات جديدة وبالتالي لا يمكن للطفل أن ينسى ذلك المشهد طيلة حياته

كما تعتبر المزارع مناطق مناسبة للاستكشاف، فرؤية المحاصيل المختلفة في الحقول تسهم في تعلم الأطفال قائمة المحاصيل الزراعية المختلفة، وهو ما يعد ذا معنى ومغزى لهم على درجة كبيرة من الأهمية. والحديث « مع الفلاحين أو المزارعين عن تلك المشكلات التي يعانون منها يعد

بمثابة أمر له أهميته الخاصة للطفل » [40]، حيث يتعرف على هذه المشكلات مما يستثير عقله فيحاول جاهدًا حلها بطرق إبداعية.

ولا تخفى أهمية زيارة المتاحف في إشباع رغبة الطفل الاستكشافية فهي« تفتح أمام الولد آفاقًا جديدة من المعرفة، والحضارة، وثقافة التاريخ »[41]. واصطحاب الأطفال إلى معارض الفنون المختلفة ومناقشة « ما يعرض فيها يعمل على الارتقاء بالذوق الجمالي لدى الطفل مما يسهم في تنمية الإبداع لديه »[42].

نفس الأثر الذي يمكن أن يسهم به عمل زيارات للأهل والأصدقاء، وتشجيع الطفل على تكوين الصداقات مع الأطفال الذين هم أكبر أو أصغر منه سنًا، وذلك لأن هذه الزيارات التي يقوم بها الأطفال باصطحاب آبائهم لها أهمية في تنمية الإبداع وتوسيع أفقهم ومداركهم.

يتضح مما سبق أنه من الواجب على الآباء أن « يمكنوا أطفالهم من مشاهدة العالم المحيط بهم بأنفسهم ويكونوا انطباعات خاصة عنه، ففضلا عن أن هذا من شأنه أن ينمي اتجاه الاعتماد على الذات في استكشاف العالم المحيط بهم، فإنه ينمي لديهم القدرة على استيعاب هذا العالم على نحو مميز وهذا هو أحد مقومات الإبداع ...»[43].

3. <u>الاهتمام بلعب الأطفال</u>: يعتبر اللعب أساسيا في حياة الأطفال،ولابد للوالدين أن يراعيا احتياجات الطفل لذلك، فاللعب : «هو نشاط حر يقوم به الطفل باختياره، وقد يكون نشاطا فرديًا أو جماعيًا، ويكون الهدف منه تحقيق المتعة والسعادة والاستمتاع بقدر الإمكان في وقت الفراغ. ويعتبر اللعب وسيلة هادفة لاستغلال طاقة الجسم الحركية والذهنية»[44].

بهذا فإن القدرات الإبداعية تتأثر في نموها وتطورها بمدى ما يتمتع به الطفل من حرية في اللعب والنشاط والحركة. فقد أثبتت الأبحاث أن« الأطفال الذين تكون لديهم الإمكانات والفرص للعب...تنمو عقولهم نموًا أكثر وأسرع من غيرهم ممن لم تتح لهم هذه الفرص »45.

وكذلك تشير الكثير من الدراسات التربوية إلى وجود علاقة بين اللعب والإبداع، وهذا ما تؤكده الأبحاث الأكثر حداثة إذ أن «الأطفال الذين يلعبون حصلوا على نتائج أعلى في مقاييس الإبداع، إضافة إلى مهارات أكثر ومرونة أكثر في الاستعداد لحل المشاكل الاجتماعية»[46].

وتتحدد أهمية اللعب في بناء الطفل المبدع بوعي الآباء بقيمته التربوية، ومدى إتاحتهم الفرصة لأطفالهم ليحققوا ذواتهم من خلال أنشطة اللعب المختلفة باكتساب خبرات تساعدهم على النجاح في حياتهم، وتنمي ثقتهم بأنفسهم، وتشبع حاجاتهم إلى الاتصال بالآخرين.

فعن طريق اللعب يمكن للطفل أن يتفهم العالم من حوله، ثم أن الطفل الذي يلعب ويتعلم في نفس الوقت لا ينسى المعلومة التي يتلقاها أبدًا. وبواسطته أيضًا يستطيع أن يشبع فضوله ويطلق خياله الخصيب الذي ينمو ويتطور باللعب.

كما أن هناك بعض الألعاب التي يمكن من خلالها تنمية مهارات الإبداع لدى الطفل وخاصة الأدوات التي «تحتاج إلى الفك والتركيب وإنجاز المهارات والقدرات النفسية في الرسم والمهارات الحركية المتنوعة، فكل هذا يعمل على تنمية القدرات الإبداعية لدى الطفل»[47].

كما أن لعبة الجري والمطاردة لها دور في «جعل الطفل يشارك في كثير من الأنشطة التي تتطلب الاندماج مع المجموعة، والاستمتاع بالوقت والتفاعل بأسلوب فيه تعاون ومساعدة، والبعد عن المنافسة غير المطلوبة، ومعرفة كيفية المحافظة على نفسه وعلى غيره من السقوط ومن الخطر»[48].

والأسرة عندما تهيئ للطفل اللعب بحرية، إنما تساعده على اكتشاف ذاته، وبالتالي معرفة ما يمكن أن يكون عليه في المستقبل، وما يستطيع أن يفعله، وهي بذلك تتيح لقدراته الإبداعية التفتح.

لذلك على الأسرة أن تهتم بلعب الطفل، حيث تجعله لعبًا هادفًا مفيدًا في تنمية مهارات الإبداع لديه، وذلك عن طريق توفير مجموعة من المتطلبات، بإيجاد مكان خاص للعب في المنزل بأمان وهدوء، يضم جميع أنواع اللُّعب المفضلة لدى الطفل، والمناسبة لميوله واهتماماته وسنه، وشخصيته، من ألعاب الفك والتركيب والصور المتقطعة والمتاهات مما يحفز قدراته الإبداعية.بالإضافة إلى تنظيم أوقات للعب، لأنه «مطلب يومي بحيث لا تؤثر تلك الأوقات على أوقات الواجبات الأخرى مثل الدراسة»[49].

كما أن مشاركة الآباء لأطفالهم في اللعب أمر في غاية الأهمية، لتوجيههم وتعليمهم، وبعث السرور في نفوسهم. لأنه «عندما نشارك الأبناء اللعب فإننا نوحي لهم بأهمية ما يقومون به من أداءات، كما نوحي لهم بالثقة في أنفسهم » [50]. وكذلك تسمح مشاركة الأطفال اللعب بمعرفة واكتشاف قدرات الطفل ليعمل الآباء على تنميتها في وقت مبكر.

ولا يجب أن يقتصر اللعب على الفضاء المنزلي المغلق، بل لابد من الاهتمام بلعب الأطفال في الهواء الطلق والمساحات المفتوحة مثل ألعاب الكرة والسباق، والجري، والمراجيح، وتسلق الحبل، لما لها من فائدة صحية للطفل، فيتعود على الحياة النشطة التي تتسم بالحيوية، لأن هذه الألعاب تمارس في الخلاء مع الانطلاق والحرية والاستمتاع بالهواء الطلق والشمس المشرقة، وفيه « تنمو قوى الطفل، وتتحقق مرونة وتناسق أعضاء جسمه، وترتفع كفاءة أجهزته الحيوية، وفيه تتوفر الفرص الكثيرة لتنمية ثقته بنفسه، وفيه أيضًا يتخلص الطفل من الخوف والخجل » [51]. وبذلك تنمو الصفات الإبداعية لديه.

<u>الخاتمة</u> :

لا تمثل الإسهامات التي تعرضنا إليها في ورقتنا هذه جميع ما ينبغي على الأسرة أن تقدمه لأطفالها، وإنما تجسد الأساس منها، إذ إن كل ما تقدمه الأسرة للطفل، بشكل أو بآخر، يعتبر

إسهاما حقيقيا لتنمية روح الإبداع لديه، فالعناية بصحة الطفل وتغذيته التغذية الجيدة يساعد على نمو الدماغ بشكل جيد. كما أن محافظة الأسرة على وجود جو نقي صحي وهواء متجدد أمر ضروري، ولا تخفى أهمية النوم الكافي للطفل لاستعادة نشاط الدماغ، فهذه أمور ينبغي الانتباه لها فهي بطبيعة الحال مكملة للإسهامات السابقة الذكر.

. **الهوامش** :

1. ليندا نائل، المبدع الصغير خطوات رائعة لتنشئة الطفل، الرواد للنشر، عمان، 2004، ص 59.
2. زيد الهويدي، الإبداع، دار الكتاب الجامعي،العين، الإمارات العربية المتحدة،2004، ص 43.

3. عبد الرحمن سيد سليمان، المتفوقون عقليا، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، 2004، ص .56
4. محمد عبد الرحيم عدس، دور المطالعة في تنمية التفكير، دار الفكر، عمان، 2005،ص .130
5. سناء محمد حجازي، سيكولوجية الإبداع،دار الفكر العربي، القاهرة، 2006 ، ص193.
6. وفيق صفوت مختار، أبناؤنا وصحتهم النفسية،دار العلم والثقافة، القاهرة،دت ، ص 175.
7. سيلفيا ريم، رعاية الموهوبين، (تر:عادل عبد الله محمد)، دار الرشاد،القاهرة،2003، ص .249
8. اسماعيل عبد الفتاح، الابتكار وتنميته لدى الأطفال،مكتبة الدار العربية للكتاب، القاهرة،2003، ص .93
9. عبد الكريم الخلايلة،عفاف اللبابيدي، طرق تعليم التفكير للأطفال،ط2،دار الفكر،عمان، 1997،ص .172
10. سناء محمد حجازي، مرجع سبق ذكره، ص 31.
11. مأمون مبيض، الذكاء العاطفي والصحة العاطفية،المكتب الإسلامي،بلفاست،المملكة المتحدة، 2003، ص .153
12. طارق محمد السويدان، فيصل عمر باشراحيل، صناعة النجاح، دار الأندلس الخضراء، جدة ،2000،ص .165
13. عبد الباسط محمد السيد، المنهج النبوي في تربية الطفل،مكتبة ألفا،القاهرة، 2005، ص 100.
14. فهيم مصطفى، الطفل والتربية الإبداعية، دار الفكر العربي، القاهرة، 2006 ، ص.161
15. محمد عبد الرحيم عدس، مرجع سبق ذكره، ص 68.
16. عبد الله محمد عبد المعطي، كيف تصنع طفلا مبدعًا، ج1، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، 2006، ص29.
17. علي الحمادي، 30 طريقة لتوليد الأفكار الإبداعية، دار ابن حزم، بيروت، 1999، ص .30
18. طارق محمد السويدان، فيصل عمر باشراحيل، صناعة النجاح، دار الأندلس الخضراء، جدة، 2000، ص .164
19. محمد عبد الرحيم عدس، مرجع سبق ذكره، ص 11.
20. هدى محمد قناوي، الطفل و أدب الطفل، مكتبة الأنجلو، القاهرة، 1994، ص .11
21. عبد الباسط محمد السيد، مرجع سبق ذكره، ص .91
22. عبد الله محمد عبد المعطي، مرجع سبق ذكره،ج2، ص .132
23. مصري عبد الحميد حنورة، سيكولوجية التذوق الفني، دار المعارف، القاهرة، د.ت، ص .161
24. عبد الله ناصح علوان، تربية الأولاد في الإسلام ،ط 3،ج2،دار السلام،بيروت، 1981، ص 1078.
25. عبد الله محمد عبد المعطي، مرجع سبق ذكره، ج2، ص .115
26. مصري عبد الحميد حنورة، مرجع سبق ذكره ، ص .193
27. حسن إبراهيم عبد العال، التربية الإبداعية ضرورة وجود، دار الفكر،عمان،2005، ص.203
28. محمد عبد الرحيم عدس،كيف يتعلم الأطفال، ،ط2 ،دار الفكر،عمان،2002، ص 220.

29. علي راشد، تنمية الخيال العلمي و صناعة الإبداع لدى الأطفال، دار الفكر العربي، القاهرة، 2007م، ص 7.
30. حسن إبراهيم عبد العال، مرجع سبق ذكره، ص 203.
31. أمل عبد السلام الخليلي، تنمية قدرات الابتكار لدى الأطفال،دار صفاء،عمان، 2005 ، ص 339.
32. نفس المرجع ، ص 97.
33. اسماعيل عبد الفتاح، مرجع سبق ذكره، ص.91
34. حسن إبراهيم عبد العال، مرجع سبق ذكره، ص 198.
35. عبد الستار ابراهيم، الإبداع قضاياه وتطبيقاته، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ،2002،ص 241.
36. عبد الله محمد عبد المعطي، مرجع سبق ذكره، ج1، ص 48.
37. اسماعيل عبد الفتاح، مرجع سبق ذكره، ص 96.
38. سيلفيا ريم، مرجع سبق ذكره، ص 64.
39. عبد الله ناصح علوان مرجع سبق ذكره ، ص 1074.
40. إسماعيل عبد الفتاح، مرجع سبق ذكره، ص 101.
41. نفس المرحع، ص 100.
42. سوسن إبراهيم التركيت، الأطفال و اللعب، مكتبة الفلاح، الكويت، 2003،ص 26.
43. عدنان حسن باحارث، مسؤولية الأب المسلم في تربية الولد، ط 2،دار المجتمع، جدة،1991، ص 421.
44. باسل عبد الجليل، من كيمياء الدماغ إلى التعلم و الإبداع، مكتبة المتنبي،الدمام،2003، ص 234.
45. حامد عبد السلام زهران، علم نفس النمو والمراهقة،ط4،دار المعارف، القاهرة،1977، ص 274.
46. سوسن إبراهيم التركيت، مرجع سبق ذكره، ص 152.
47. علي فالح الهنداوي، سيكولوجية اللعب، دار الحنين، عمان ،2003، ص 34.
48. إسماعيل عبد الفتاح، مرجع سبق ذكره، ص 96.
49. حسن إبراهيم عبد العال، مرجع سبق ذكره، ص 185.

التاريخ اليهودي قراءة تحليلية نقدية

الدكتور: عزيز سلامي
كلية العلوم الإسلامية – جامعة الجزائر 1

مقدمة:

يجيء الحديث عن تاريخ اليهود باعتبار أن التاريخ عموما، يحمل أهمية بالغة و يشكل ركنا مهما في دراسة الثقافة والمجتمع والحضارة، وتزداد هذه الأهمية إذا كان الأمر يتعلق، بدراسة العقيدة اليهودية والفلسفة اليهودية والتربية اليهودية، ذلك أن العقيدة اليهودية اصطبغت بصبغة الأحداث على مراحل التاريخ اليهودي، وصاغها الحاخامات في كتبهم، ومن ثمة فالإحاطة بتاريخهم يوضح الكثير من الحقائق، المحيطة بقضايا عديدة، ويكون من أبرز معالم تاريخهم صور العداء مع الشعوب المختلفة[1].

كما أن تاريخ اليهود يشكل الأساس، والعمود الفقري لتربيتهم في كل زمان ومكان، فللتاريخ عند اليهود ليس مجرد صفحات مضت، يقل بونها للاتعاظ والدرس، والتسلية والتغني بالأمجاد والبطولات، وإنما هي مؤشرات لما ينبغي أن يكون عليه الحاضر والمستقبل، فإذا جاز القول أن أحداث التاريخ قد مضت من حيث الزمان، إلاّ أنها ما زالت حية تسعى في المكان حيث يوجد يهود[2].

وعليه إذا أردنا أن نسجل تاريخ اليهود، بحيث لا يكون مجرد تأريخ للأحداث والوقائع، وإنما من أجل التفتيش والبحث عن الجذور العميقة والأصول البعيدة لتربية اليهود.

. **هيمنة الرواية التوراتية في الحديث عن تاريخ اليهود** : يؤكد العديد من الباحثين ويجمع الكثير من الدارسين، أن الكتابة عن فترة تاريخية لا تتوفر مراجعها الوثيقة، يكون أمرا صعبا للغاية خاصة إذا كان الأمر، يتعلق بالحديث عن تاريخ اليهود.

إن تصور الماضي وتمثله أمر تكتنفه الصعوبات، ليس لمجرد غموض المعلومات التاريخية وقلتها، ولكن لأن إعادة بناء التاريخ سواء أكان مكتوبا أو شفهيا، هو عمل سياسي بالدرجة الأولى، ويحمل مضامين عميقة قلما تظهر على السطح.

ذلك أن الدراسات التوراتية كانت تهتم أساسا، بالبحث عن تاريخ إسرائيل القديم على أنه هو الميدان، الذي يعين على فهم تراث التوراة العبرية، وهو في نهاية المطاف المنبع الأول للحضارة الغربية الأوروبية[3].

لقد كتب الكثير عن اليهود وقيل فيهم الكثير ، وفي معظم ما كتب عنهم وما قيل، اختلطت الحقائق بالأباطيل، رفعهم بعضهم إلى مرتبة العباقرة الموهوبين، وهبط بهم البعض الآخر إلى مهاوي الأبالسة الشياطين، فأين الحقيقة في هذا الوجه من الصور أو ذاك[4].

والحقيقة أن الباحث الذي يقبل على دراسة التاريخ، يتأكد له أن تاريخ اليهود يعد من أكثر التواريخ غموضا، وهو الأمر الذي يرجع بجانب اضطراب المراجع وقلة الصحيح منها، إلى ما فعله اليهود أنفسهم بتزيين تاريخهم، فجعلوا الأمر أكثر صعوبة [5] أو كما يقول سيجموند فرويد [6]:" يبدو متناقضا فهم على حد قوله:"يعمدون إلى قلب الحقائق إلى نقيضها بافتعال شواهد، تبدو أنها قليلة القيمة عند فحصها وتحليلها، ولكنها جد خطيرة" [7]. ويزداد الأمر صعوبة وخطورة في آن واحد، إذا علمنا كما يذهب إلى ذلك العديد من الباحثين الذين يؤكدون أنه لا يمكن الخروج عن الرواية التوراتية في الحديث عن تاريخ اليهود.

يقول الدكتور كامل سعفان نقلا عن الفيلسوف برتراندراسل [8]: "إن تاريخ الإسرائيليين القديم يستحيل إثباته، من أي مصدر غير العهد القديم، ومحال علينا أن نعلم عند أي نقطة يبدأ ذلك التاريخ، في أن لا يكون مجرد أساطير من نسج الخيال" [9]. وهو الأمر الذي يؤكده الدكتور حسن ظاظا في قوله:" إن المرجع الوحيد للتاريخ الإسرائيلي القديم حتى بداية القرن التاسع عشر، هو كتاب اليهود المقدس المعروف بالعهد القديم، بل لقد كان هذا الكتاب حتى هذا التاريخ المتأخر، يعتبر المرجع الأول والأساسي لتاريخ الشرق الأدنى القديم كله"[10].

ومن ثمة شكلت التوراة فترة طويلة من الزمن، المصدر الأساسي والوحيد للدراسات التاريخية، للشعوب والأمم في الشرق القديم، لانعدام المصادر الأخرى والوثائق، التي تؤمن روافد مهمة في سياق الأحداث التاريخية[11].

وعليه فإن الباحث الذي يتجه إلى دراسة التاريخ اليهودي، يجد نفسه واقفا تحت تأثير كثير من مؤرخي اليهود والنصارى، الذين يتخذون من العهد القديم سندا لهم في الرواية التاريخية وفقا لمعتقداتهم. فلوا أراد الباحث، البحث عن التاريخ اليهودي القديم، خارج العهد القديم لما وجد أي مصدر موثوق به يمده بهذا التاريخ، فإن في كل ما كتب عن تاريخ اليهود القديم كان الخطاب التوراتي، هو الأساس الذي بنيت عليه تلك المعلومات، وكما يقول "وايتلام" "إن أبرز سمات هذا الخطاب غياب أي سجل أثري يتعلق بهذه اللحظة الحاسمة في تاريخ المنطقة."[12]

وقد ظهر ذلك جليا في كتاب "برايت بعنوان "تاريخ إسرائيل" الذي يعتبر نموذجا في التأريخ التوارتي، حيث اعتمد في تأريخه على ما جاء في التوراة[13].

كما يرى موسكاتي بأن العهد القديم هو المصدر الأساس لتاريخ إسرائيل فيقول: "إن مصدرنا الأساس في تاريخ الشعب العبري، هو العهد القديم، أي مجموعة الأسفار المقدسة، التي تقص ذلك التاريخ وتفسره وليست المعلومات التي يقدمها العهد القديم على نسق واحد في جميع فصوله، من حيث مداها وطبيعتها، ولكن يمكن القول مع ذلك أن التاريخ العبري، مدعم في جملته بوثائق كافية."[14]

إن هذا القول لا يستند إلى دليل، ولا تدعمه الشواهد فأين هي هذه الوثائق التي يدعى موسكاتي وغيره بأنها كافية، للاعتماد علها لكتابة التاريخ الإسرائيلي القديم ؟

إن هذا القول فيه من الشطط والزيغ والافتراء، وإن الأمر لا يحتاج إلى الرد على هذا الزعم الباطل، بأن نصوص العهد القديم كافية ومستوفية، ونقتصر على ما ذكره بعض الباحثين ممن كتبوا عن تاريخ إسرائيل القديم. ومنهم "غاب ريني" الذي نراه لا يعتبر أي رواية توراتية، موثوقة تاريخيا، ما لم تؤكدها بينة أخرى[15].

ونجد"ميلر" يرى أن تاريخ أصول إسرائيل، يمكن أن يكتب فقط على أساس نظرة تاريخية نقدية لتقييم المرويات التوراتية، وأن المرويات التوراتية يجب أن لا تكون نقطة انطلاقنا، لفهم كيف كانت إسرائيل[16].

إن القراءة الخاطئة للمرويات التاريخية، والتفسير المتحيز لهذه المرويات جعل المؤرخين والكتاب المؤيدين للخطاب التوراتي، يضعون افتراضات تاريخية زائفة لأحداث تاريخية، ولفترات زمانية ولإنجازات حضارية، مما ساعد على تكوين فهم خاطئ، ولو كان الحديث عن هذه الأحداث والإنجازات، بمعزل عن المرويات التوراتية، فإن ذلك لا يؤدي إلى الثقة في وجودها، حيث أنها وليدة الخطاب التوراتي فقط، ولا نجد لها أثرا في مصادر أخرى.

وفي إطار كم هائل من الأخبار، وفي ظلام رواية هذه الأخبار، يجب على الباحث أن يستعين ببعض الأقلام، القادرة على غربلة هذه الأخبار وانتقاء الصحيح منها، وعليه تحتاج الدراسة الحقيقية للتاريخ اليهودي، إلى جهود متضافرة لطلب الحقيقة وحدها، بعيدا عن الذاتية وبمعزل عن تأثير المقدسات.

إن الأمر الذي يدعونا –كما يذهب إلى ذلك الدكتور حسن ظاظا– إلى ضبط الرواية وتحري الحقيقة وإطلاق هذه الصيحة، مطالبين بدرس أوسع وأعمق لتاريخ اليهود، هو أنهم –أي اليهود– الأمة الوحيدة تقريبا التي كتبت تاريخها بيدها وبحسب هواها، ثم زعمت أن ذلك التاريخ قد أنزل من السماء، وأنه فوق الجدل والمناقشة[17].

وما تجدر الإشارة إليه في ضوء السيطرة، والاستحواذ على المعلومات التاريخية، وفي جو الحصار المصدري وفي خضم هذه الهيمنة، أحس العديد من الباحثين على اختلاف نزعاتهم ومللهم وعقائدهم، بضرورة إعادة النظر في كل المرويات الإسرائيلية، التي كانت المعتمد الوحيد المسلم به بدون مناقشة على مدى أجيال بعيدة. ويرجع العديد من الباحثين أسباب هذا التحول، في إعادة قراءة التاريخ الإسرائيلي في غير المرويات الإسرائيلية، إلى جملة من العوامل نذكر منها:

1. ظهور اكتشافات أثرية تمت في ميدان الحفائر في هذه المنطقة، والتي أعطت صوتا للتاريخ الفلسطيني، وأسفرت بالفعل عن جوانب متعددة، من التراث الثقافي والروحي الضخم، الذي خلفته الشعوب العربية القديمة وبخاصة الكنعانية التي استقرت في فلسطين، إلاّ أن السلطات اليهودية المهيمنة الآن على الكشف الأثري تعمل على طمس معالم هذه الحضارة الكنعانية[18].

2. إعادة قراءة كتابات قديمة كانت تشكل ألغازا، وطلاسم قبل هذا التاريخ، كالكتابات المصرية الفرعونية والهيروغليفية والهيراطيقية، والكتابات العراقية المسمارية والبابلية والآشورية والكلدانية.[19]

3. نزعة التحرر من سلطان الكهنوت وسيادة الكنيسة، وازدهار القوميات السياسية في أوروبا الحديثة، وذلك بغربلة التراث القديم وإعادة قراءته قراءة جديدة.

ويمكننا القول بشيء من الاطمئنان والموضوعية، أنه مع مجيء الإسلام وظهور القرآن، انقلبت العديد من المفاهيم، وتحولت الكثير من الحقائق رأسا على عقب، وازداد التشكيك في كثير من الأحداث التي كانت تعتبر قبل ذلك من المسلمات.

وفي محاولة لتجاوز الصعاب والعقبات، الناتجة عن العيوب الأساسية في مسيرة التاريخ اليهودي، ذهب بعض الباحثين إلى ضرورة تقسيم هذا التاريخ إلى مراحل وأدوار.

وفي سبيل ذلك اختلف المؤرخون في تقسيم تاريخ بني إسرائيل، وهي مسألة طبيعية مردها إلى اختلاف الرؤية، والمنهج والمدرسة والإيديولوجيا، التي تتحكم في الكتابة التاريخية في كثير من الأحيان. فقد قسم فليب حتى ، تاريخ إسرائيل إلى دورين رئيسيين، يعتمدان خط الهجرات الجماعية الإسرائيلية إلى فلسطين، والذي تم في هجرتين رئيسيتين تفصل بينهما مرحلة زمنية.

تعود الهجرة الأولى إلى القبيلة الأولى في التاريخ الإسرائيلي، القبيلة الإبراهيمية التي حل بها إبراهيم وعائلته أرض فلسطين[20]. أما الهجرة الثانية فهي في الرواية المزعومة، مجرد عودة إلى فلسطين بعد الخروج الاضطراري المؤقت، بسبب المجاعة وشظف العيش الذي حل بيعقوب وعشيرته وأبنائه، وذلك باتجاه مصر حيث أقاموا فيها زمنا طويلا، عادوا بعدها إلى فلسطين وهي العودة التي ضمت عددا هائلا من البشر.

وعلى ضوء ذلك يؤكد فليب حتى، أن التاريخ الحقيقي لتلك الجماعة، وظهورهم في التاريخ كشعب إنما يبدأ في الهجرة الثانية، أي مع خروجهم من مصر بقيادة موسى عليه السلام حوالي عام 1234–1315 ق م. وإن هذا الخروج أو الهروب أو الهجرة أو العودة، لم يشمل سوى قبيلة واحدة من جماعة إسرائيل، وهو الأمر الذي يؤكد أن جماعة إسرائيل لم تتكون حقيقة إلا بعد الخروج وبالتدريج، لتتشكل من ائتلاف قبلي كان أصلا متعدد العروق ومختلف المشارب ولم يكن من بينها من هو أصيل النسب لإسرائيل[21].

أما **سبيتينوموسكاتي:** فيلجأ إلى تقسيمه للتاريخ الإسرائيلي، إلى أدوار مستندا إلى رؤية مخالفة لرؤية "فليب حتى"، وترتبط بمراحل الاستيطان والارتحال، من مواطن مختلفة ومتباينة إلى مواطن أخرى متباعدة.

ويستند في ذلك إلى المأثور التوراتي حول إقامة القبيلة الأولى" الإبراهيمية" في جنوب بلاد الرافدين، ثم هجرتهم إلى فلسطين، وينتقل إلى الدور الثاني الذي هاجر فيه يعقوب وأولاده إلى مصر، إلى غاية حصول الاضطهاد ثم الخروج من مصر إلى سيناء بقيادة موسى، وينتقل بعد ذلك

إلى الدور الثالث والأخير في تقسيمه ، وهو الذي يرتبط بدخولهم أرض فلسطين في سلسلة من الحملات واستيطانهم فيها.

ويذهب الباحث العربي المتميز أحمد سوسة [22]، إلى تقسيم التاريخ الإسرائيلي إلى أدوار ثلاثة، ويعتمد ذات خط موسكاتي، إلاّ أنه يخالفه في تزمين تلك المراحل طولا أو قصرا.

ويذهب باحث آخر هو أنيس فريحة [23]، إلى تقسيم التاريخ الإسرائيلي إلى خمسة أدوار رئيسية هي: دور البداوة، دور التكوين القومي والسياسي، دور السبي، ودور العودة والرجعة، دور السيطرة والاحتلال.

والحقيقة أننا في مسعانا نحو تسجيل وعرض لمحة موجزة عن التاريخ الإسرائيلي، باعتباره مدخلا لدراستنا لا يهمنا كثيرا ذلك النقاش الحاد، والآراء المتضاربة، وقد أتينا على ذكر بعضها على سبيل توضيح فكرة الهيمنة، التي عرفتها الكتابة التوراتية للتاريخ الإسرائيلي القديم. ومن ثمة فلا يمكننا الخروج في حديثنا عن التاريخ الإسرائيلي، عن المرويات التوراتية لأنه مقصد أساسي في دراستنا، بعرضها عرضا أمينا وتكون سبيلنا الذي نستخلص منه جملة الأبعاد الفلسفية والدينية والتربوية التي تحملها هذه الروايات.

و من ثمة يمكن الحديث عن التاريخ اليهودي حسب المرويات التوراتية كما يلي[24]:

أ- عهد الآباء، المرحلة البطريركية، إبراهيم، إسحاق، يعقوب.

ب- العبودية في مصر.

ج- الخروج من مصر بقيادة موسى والتيه في الصحراء.

د- غزو أرض كنعان وتدمير المدن الكنعانية.

هـ- عهد القضاة: من موت يشوع الذي خلف موسى إلى صموئيل النبي.

و- الملكية الموحدة، شاوول، داوود، سليمان.

ز-انقسام المملكة، إسرائيل وعاصمتها السامرة في الشمال، وتضم عشرة أسباط، ويهوذا في الجنوب وعاصمتها القدس، وتضم سبطي يهوذا وبنيامين.

ح- دمار مملكة إسرائيل على يد الآشوريين.

ط- دمار يهوذا على نبوخذنصر والسبي البابلي.

ي- العودة من السبي، وإعادة بناء الهيكل وتجديد العبادة.

. **<u>عهد الآباء أو المرحلة البطريركية</u>**: لا يكاد المؤرخون يجدون توقيتا دقيقا للهجرة، التي قام بها إبراهيم عليه السلام في مدينة" أور" الكلدانية-كما تقول التوراة- في طريقة إلى مصر، ثم عودته إلى بلاد كنعان، وإن كان أكثرهم يرجعون بداية الرحلة إلى حوالي 2000 قم، ويرجع بعضهم حدوثها إلى عام 1750 ق م. كما أن أكثر المؤرخين يرجعون، بأبي الأنبياء إلى أصل أرامي، وهم الذين ينسبونه إلى أصول عربية، هاجرت من الجنوب في أزمنة سابقة، وظلت اللغة الآرامية تحمل في جذورها سمات العربية[25].

وتدل وقائع التاريخ أن إبراهيم، كان سيدا في قومه من سادة البدو، الذين يعيشون حياة الرعاة الرحل، في البلاد الواقعة بين مصر وبابل، وقد عاش في عصر يقابل في الأرجح الأسرة الثانية عشرة في التاريخ المصري القديم، أي حوالي النصف الأخير من القرن الثاني عشر قبل الميلاد، وكان في مبدأ أمره يعيش في أور الكلدانيين [26]، ثم انتقل إلى حران بأرض كنعان وهناك تبدأ الرواية اليهودية تنسب إليه معرفة الله[27]. وينبغي ملاحظة أن هجرة إبراهيم لم تكن هجرة أفراد، بل كانت هجرة جماعات، تضم الزوجات والأبناء والعبيد، وما يملكون من الحيوانات، وهذه الهجرة الجماعية لم تكن تأخذ طريقا أمما، بل كانت تتبع المراعي، ولم يكن لها هدف محدد، ومن ثم مر إبراهيم ببلاد كثيرة استضافته، وأكرمت مثواه ومصاهرتها، وانتهى مطافه إلى هذه الأرض التي تزخر بشعوب كثيرة، قنزية، وقينية، وقدمونية، وآمورية، ويبوسية وكنعانية وحيثية.......[28]

عاش إبراهيم في أرض كنعان ردحا من الزمن، بعدها اضطرته ظروف القحط حيث كان يقيم، إلى الهجرة إلى مصر هو وزوجته سارة، فدخلها على عهد الهكسوس، وأقام بها مدة ثم غادرها إلى بلده، ولما كانت سارة عاقرا فقد استحثته على الزواج من هاجر جاريته المصرية.

والملاحظ أن الرواية التوراتية لا تسهب كثيرا، في الحديث عن إبراهيم مع ما اشتهرت به التوراة، من التفصيلات المملة في عرض الأحداث والشخصيات واكتفت بإشارات خفيفة، و أهملت أحداثا كثيرة في سيرته، فلا تذكر منها إلاّ أقل القليل.

ويتبين من التدقيق في قصة إبراهيم عليه السلام من خلال التوراة، أنها تريد أن تحقق غرضا أساسيا وغاية عظيمة وهدفا بعيدا، وهو تسجيل ميثاق العهد [29] بين إبراهيم وبين الله بأن يملكه هو و نسله الأرض.

وقبل أن نستكمل الرواية التاريخية، يجب أن نتوقف قليلا عند محطة أساسية في مسيرة إبراهيم، عبر هذه الرحلات المتعددة والعبور المتكرر والتنقل المستمر والحركة الدائبة، ذلك أن إبراهيم في أثناء رحلاته التقى بديانات مختلفة، تسللت إلى ديانته وإلى ديانة أبنائه من بعده، عن طريق الأخبار المتناقلة في تلك الجماعة الكبيرة المتحركة مع تطور الروايات المنقولة، فنسب إلى إبراهيم وإلى الأنبياء من بعد، حتى جاء عصر التوراة بأعداد من الآلهة لا شك في براء تهم منها[29]، ومع الآلهة العديدين الذين نسبتهم التوراة إلى "الآباء" في التوراة، حرصت على تأكيد ملكية أرض كنعان، بوعد من الرب لإبراهيم، تقول التوراة: "**قال الرب لأبرام– بعد اعتزال لوط عنه: أرفع عينيك وأنظر من الموقع الذي أنت فيه، شمالا وجنوبا شرقا وغربا، لأن جميع الأرض التي أنت ترى لك أعطيها، ولنسلك إلى الأبد قم أمش في الأرض، طولها وعرضها لأني لك أعطيها**".[30]

ومن ظاهر لفظ "انظر" و"التي أنت ترى" لا تتجاوز الملكية كيلو مترا مربعا واحدا، ولكن ما لبث الوعد أن ارتبط بالمشي، في الأرض طولها وعرضها، مما يستدعي إمكانية "المرعى" ثم يتسع المفهوم مع تطور أحلام كتاب التوراة.

وجاء في التوراة: "**قطع الرب مع أبرام ميثاقا قائلا: لنسلك أعطي هذه الأرض، من نهر مصر إلى النهر الكبير "الفرات"**[31]. والحقيقة أن المتابع للقصة التوراتية في حديثها عن إبراهيم، يجد نفسه إزاء أسرة صغيرة متواضعة تتكون من أفراد يعدون على أصابع اليد، إبراهيم سارة وولديه إسماعيل واسحق، وأسرة ابن أخيه لوط، ومن ثم نجد أن الوعد قد اقتصر على إبراهيم وولده اسحق في أرض غربة، فإذا بهم يوعدون ويوعد أبناؤهم من بعدهم، بأن يمنحوا كل الأرض ليس قطعة فيها ولا قرية، بل كل البلاد والم مالك والواقعة، ما بين نهر مصر ونهر الفرات، رغما عن سكانها الذين عمروها من آلاف السنين. وكان المقابل الذي طالبه "إيل" مقابل هذه العطية العظمية، التي يتم فيها سلب الأرض من أصحابها، لصالح القبيلة المغتربة هو أن يتم الاعتراف به، إلها للقبيلة دون الآلهة الأخرى، وكان لا بد من توثيق العهد وإشهاره، ليكون التوثيق شاهدا على مر السنين أمام جميع الشعوب منعا للنزاع، وكان التوثيق هو أن يضع إبراهيم ونسله علامة الميثاق الشاهد، لتذكر الأحفاد في علامة مميزة[32] هي الختان.

وقد جاء ذلك في التوراة: "هذا هو عهدي الذي تحفظون بيني وبينكم وبين نسلك من بعدك، يختتن كل ذكر منكم، فتختتنون في لحم غرلتكم فيكون علامة عهد بيني وبينكم"[33].

والحقيقة أنه إذا كان هذا الوعد التوراتي صحيحا، أليس مما يدعو إلى التساؤل تناقضه مع نص يؤكد أن إبراهيم –عليه السلام– وهو بأرض كنعان، كان يعترف بأنه غريب ونزيل عن د أهل كنعان ولا يملك قبرا يدفن فيه زوجته سارة عند وفاتها ؟

تقول التوراة:" وماتت سارة في قرية أربع التي هي جبروت في أرض كنعان، فأتى إبراهيم ليندب سارة وبكى عليها، وقام إبراهيم من أمام ميته وكلم نبي حث قائلا: "أنا غريب ونزيل عندكم، أعطوني ملك قبر معكم لأدفن ميتي أمامكم" [34]. ومن ثمة فقد يكون وعد الله لإبراهيم مقصودا به الاستقرار والأمان، وليس وعدا يبرر لليهود الاستيلاء على أرض غيرهم بالقوة[35]. والجدير بالذكر و استكمالا للرواية التوراتية في حديثها عن إبراهيم وبنيه نقول أن إبراهيم عليه السلام أنجب ابنه إسماعيل من هاجر، وأنجب بعد ذلك ابنه اسحق من سارة.

وتذكر الرواية التوراتية أن سارة التي استحثته على الزواج من هاجر، ب عد أن ولدت له إسحاق دفعتها الغيرة، إلى التخلص من هاجر وابنها [36] فكان لها ذلك فانصرفت هاجر مع إسماعيل، وهو لا يزال بعد صبيا في الثالثة عشر من عمره، إلى وادي غير ذي زرع عند بيت الله الحرام[37] لتفتح الطريق أمام سارة.

وقد جاء في التوراة: "ورأت سارة ابن هاجر الذي ولدته لإبراهيم، يخرج فقالت لإبراهيم: أطرد هذه الجارية وابنها، لأن ابن هذه الجارية لا يرث مع ابني اسحق، فقبح الكلام جدا في عيني إبراهيم لسبب ابنه، فقال الرب لإبراهيم: لا يقبح في عينك من أجل الغلام ومن أجل جاريتك، في كل ما تقوله لك سارة اسمع لقولها لأن بإسحاق يدعى لك نسل، وابن الجارية أيضا سأجعله أمة لأنه نسلك"[38]

وتستمر الرواية التوراتية في الحديث عن الأسرة الإبراهيمية، مركزة على اسحق، ومستبعدة إسماعيل من مسرح الأحداث، مع أن التوراة ذاتها من خلال نصوصها، تؤكد أن العهد يكون للابن البكر في كل الحالات، إلاّ أنها في معرض تطبيقها وتحقيقها، على أبناء إبراهيم وعلى أبناء أبنائه من بعده، نجدها تخالف هذه التأكيدات، وتعارض نصوصها بعضها بعضا.

والحقيقة أن الروايات التوراتية، لم تذكر أسباب تحول الوعد والاختيار، الذي خص به اسحق دون إسماعيل الابن البكر، فإذا كانت حجة اليهود أن الرب حوّل الوعد من إسماعيل إلى اسحق لأن إسماعيل ابن جارية، فلماذا ينصرف الوعد ويتحول بعد ذلك، من عيسو إلى يعقوب علما بأنهما من أم واحدة، لا فرق بينهما من تلك الناحية.[39]

وكما حرفوا قصة العهد التي جعلوها، لإسحق، دون إسماعيل الابن البكر، حرفوا كذلك قصة الفداء، ليكون لإسحق لا لإسماعيل، ليثبت أحقيته في العهد، جاء في التوراة: "وحدث بعد هذه الأمور أن الله امتحن إبراهيم فقال له: يا إبراهيم فقال: ها أنذا فقال: خذ ابنك وحيدك الذي تحبه اسحق، واذهب إلى أرض "المريا" واصعد هناك محرقة، على أحد الجبال الذي أقول لك"[40].

تستكمل الرواية التوراتية حديثها عن إسحق، وتذكر عنه أنه تزوج من ابنة عمه رفقة، فأنجبت له توأمين هما: عيسو الولد البكر " وهو الذي تسميه العرب العيص" وهو والد الروم، وقد تغير اسم عيسو فيما بعد إلى أدوم وأصبح نسله يعرف بالآدوميين، ويعقوب وقد خرج من بطن أمه وهو آخذ بعقب أخيه، "فسموه يعقوب وهو إسرائيل". وبتغير اسم يعقوب إلى إسرائيلأصبح نسله يعرف باسم الإسرائيليين، وقد ورد في التوراة في شأن زواج اسحق قولها: "بعد موت سارة وقبل وفاة إبراهيم، أوصى كبير عبيده بأن لا يزوج ابنه اسحق، من بنات كنعان، بل يزوجه من أرضه وعشيرته، فعمل هذا بوصية إبراهيم، فذهب إلى آرام النهرين حيث مدينة ناحور، فزوج اسحق برفقة بنت تبوئيل بن ناحور أخي إبراهيم عليه السلام.[41]

وما تجدر الإشارة إليه ونحن نتحدث عن الأجواء، التي فيها ولد هؤلاء الآباء الإسرائيليين الأوائل، وهو أننا نقف قليلا وقفة صغيره بأرض كنعان، التي يمكن القول بصفة عامة، أنها تتضمن الأرض الواقعة بين مصر والعراق شرقي البحر الأبيض المتوسط، وهي رقعة تشكل ملتقى قارات ثلاث، وكانت في الزمن القديم تفصل بين الحضارات المصرية والآشورية والبابلية، ومن ثم كانت ملتقى حضارات في سلمها وحربها معا، وأرض عبور اختلطت فيها مختلف الشعوب البشرية[42]، وقد هاجرت إليها قبائل – عابر– في شبه الجزيرة العربية، وكانت صناعتها الرئيسية رعي الأغنام وهي التي أصبحت تعرف فيما بعد باسم العبرانيين.[43]

وظل اسم أرض كنعان، يطلق على هذه الرقعة من الأرض، حتى القرن الثاني عشر قبل الميلاد، إذ تغير اسمها إلى فلسطين نسبة لقبيلة– فيليستيا– أقوى القبائل التي جاءتها غازية من جزيرة كريت، وذلك بعد أن استقر المقام بالغزاة واندمجوا مع أهل البلاد الكنعانيين [44]. وتستمر الرواية التوراتية مركزة الحديث عن يعقوب، و مغفلة الحديث عن عيسو كما هي عادة التوراة، في

إقصاء الابن البكر دون وجه حق، وفي معارضة صريحة لنصوص توراتية أخرى، تؤكد أحقية الابن البكر في الحصول على البركة والعهد.

تزوج يعقوب من أربع زوجات، كان له منهن اثنا عشر ابنا، وهؤلاء الأبناء هم الذين أصبحوا فيما بعد أسباط إسرائيل الاثنى عشر، وقد ذكرت التوراة أن اسحق وصى يعقوب، أن لا يأخذ زوجة من بنات كنعان، بل يتزوج من عشيرته وأهله في فدان آرام، ويأخذ لنفسه زوجة من بنات خاله لابان.[45]

وزوجات يعقوب [46] ابنتي خاله لابان هما: ليئة وراحيل، كما تزوج أيضا من جار يتهما المهداتين إليه منهما.

أنجبت ليئة: راؤبين، شمعون، لاوي، يهوذا، يسّاكر، زبولون.

وأنجبت راحيل : يوسف، وبنيامين.

وأنجبت زلفة جارية ليئة : جاد، وأشير

وأنجبت بلهة جارية راحيل: دان، ونفتالي.

هاجر يعقوب هو وأولاده وحفدته، من بلاد كنعان إلى مصر وذلك عن طريق ابنه يوسف، على أثر ما حاق بموطنهم القديم من مجاعة، وما أصاب مراعيها من جفاف، وكان عددهم سبعين نفسا بحسب ما تذكره كتبهم المقدسة[47].

ذلك أن يوسف في ذلك الوقت، هو الذي كان يعتبر الوزير الأول بمصر فأكرم مثوى أبيه وأخوته، وعطّف عليهم قلب ملك مصر وأقطعهم بأمره، أرضا من أخصب البقاع[48].

والحقيقة أنه ليس من الميسور تحديد، زمن نزول يعقوب وبنيه أرض مصر تحديدا دقيقا، والأرجح كما يذهب إلى ذلك بعض المؤرخين، أنهم دخلوها على عهد الهكسوس في القرن السابع عشر قبل الميلاد.

وكعادة اليهود، اتصلوا بالغزاة الهكسوس اتصال الملق والمصانعة، وتقديم كافة الخدمات، ومن بينها خدمات التجسس، ونتج عن ذلك أن تشابهت بعض الأسماء بين الفريقين.[49]

وظلت سلالات بني إسرائيل بمصر حينا من الدهر، حوالي خمسمائة عام تقريبا ينعمون بكرم المصريين، ورعايتهم وتقديرهم لجهودهم وكفاياتهم، حتى وصل كثير منهم إلى أعلى الدرجات والمناصب.

. **العبودية في مصر** : تكاثر بنوا إسرائيل غاية التكاثر، حتى صاروا سبعمائة ألف تقريبا كما تدعي التوراة[50]، فبدأ موقف المصريين يتغير بعد ذلك إلى نقيض ما كان عليه، لخشيتهم من تكاثر عددهم الذي زاد على عدد المصريين أنفسهم، واستفحال نفوذهم في البلاد [51]، ويرجع السبب الثاني إلى أنهم أثناء وجودهم في مصر ربطوا مصالحهم بوجود حكام مصر من الهكسوس المستعمرين، وسيطروا على الاقتصاد الوطني، واتسع نفوذهم في مجالات مختلفة.

ولما انتصر المصريون على الهكسوس، نقم الحكم الوطني عليهم لأنهم أثروا على حساب، المواطنين المغلوبين على أمرهم، وتآمروا مع المستعمر ضد أصحاب الأرض، ولم يشاركوا فيما يباشر المصريون في أعمال البناء[52] وفلاحة الأرض، فبدأ الضعف يدب في البلاد والشدائد تلاحق العباد، فاستغل بنو إسرائيل ذلك وأخذوا يجمعون الأموال، ويستعدون للإفلات بمكاسبهم فنهبوا الخزائن.

والملفت للنظر أن ذلك السلب والنهب، كان بأمر الرب الذي أصدر أوامره إليهم:" إنكم لا تمضون فارغين، بل تطلب كل امرأة من جارتها، ومن نزيلة بيتها أمتعة فضة وأمتعة ذهب وثيابا، وتضعونها على بنيكم وبناتكم فتسلبون المصريين."[53]

وبناء عل ذلك ولما صدرت منهم خيانات، انقلب الحكم الوطني عليهم فاصبحوا موضع مقتهم واضطهادهم، يسومونهم سوء العذاب يذبحون أبناءهم ويستحيون نساءهم، ويتخذون منهم خدما وعبيدا ويسخرونهم في أشق الأعمال. وفي ظل هذه الأزمة، ولد موسى أشهر رجل في تاريخ بني إسرائيل وهو موسى بن عمران بن قهات بن لاوي بن يعقوب، وهذا يعني أن موسى هو النسل الرابع ليعقوب، وتروي التوراة أن عمران أنجبه بزواجه من عمته "يوكابد" وأنجب منها أيضا هارون وشقيقتهما مريم.

ورغم أن التوراة تؤكد لنا مسألة صدور قرار فرعوني، بقتل ذكور الإسرائيليين من الأطفال، فإنها لم توضح لنا كيف نجى هارون من هذا المصير [54] وإن فصلت نجاة موسى، حيث وضعته أمه في سفط من البردى، على حافة النهر خوفا عليه من القتل، وعثرت عليه ابنة فرعون فرقت له، رغم علمها أنه طفل إسرائيلي، وأرسلته مع أمه كمرضعة له بالأجر، ولما كبر جاءت به إلى فرعون فصار لها ابنا، ودعت اسمه موسى وقالت: إني انتشلته من الماء.[55]

وقد أرسل الله بعد ذلك موسى وهارون رسولين، إلى بني إسرائيل يبلغانهم رسالة التوحيد، ويدعوانهم إلى عبادة الله وحده وترك ما هم عليه، من عبادة الأوثان والكواكب، وأرواح الموتى والملوك والحيوان والنبات، ويقدمان لهم شريعة سماوية سمحة هي الديانة اليهودية، تفصل ما ينبغي أن يكونوا عليه في شؤون دينهم ودنياهم، فآمن بهما بنو إسرائيل وكذب بهما فرعون وقومه، إلاّ قليلا منهم.

ظل موسى وهارون وقومهما بعد ذلك، في مشادات مع فرعون وقومه، حتى أتيح لهم الخروج من مصر إلى صحراء سيناء، في قصة مشهورة ذكرت وقائعها في كثير من سور القرآن الكريم، وتحدث عنها بالتفصيل (سفر الخروج) وهو أحد أسفار العهد القديم.[56]

وقد صورت التوراة العمل الذي قام به موسى، حيث أراد أن يخفف من آلامهم وأن يبث في قلوبهم الأمن والأمل، فقال على لسان الرب في جبل حوريب: " **إني قد رأيت مذلة شعبي الذي في مصر، وسمعت صراخهم من أجل مسخريهم، إني علمت أوجاعهم فنزلت لأنقذهم، من أيدي**

المصريين وأصعدهم من تلك الأرض إلى أرض جديدة وواسعة، أرض تفيض لبنا وعسلا، إلى مكان الكنعانيين والحيثيين، والأموريين، والفرزيين، والحويين، واليبوسيين.[57]

وقبل أن نستكمل الحديث عن تاريخ بني إسرائيل، نتوقف قليلا عند شخصية موسى عليه السلام، باعتباره نقطة تحول في التاريخ الإسرائيلي، إليه تنسب التوراة وإليه تعود الديانة اليهودية، فقد جرت شخصية موسى عليه السلام، الكثير من المؤرخين فأثاروا عدد تساؤلات منها:

1. ليس هناك اتفاق في الرأي، حول الأسرة التي ولد فيها موسى، ويذهب صبري جرجس إلى أن الاتجاه الغالب أنه ولد في بلاط فرعون، ومن المحتمل أن تكون أمة أميرة مصرية، وتذكر التوراة عن ولادة موسى أن أمه أخفته هريامن الأمر، الذي أصدره فرعون بقتل كل المواليد العبرانيين الذكور، خوفا من السطوة المتزايدة لهذه الفئة الدخيلة.

ويذهب صبري جرجس إلى أن عصر موسى، يصادف الأسرة التاسعة عشر في القرن الثالث عشر قبل الميلاد، وقد حكمها "أمنتحب" الرابع الذي عرف في التاريخ باسم أخناتون (1375-1357ق م).

ويروى أن أخناتون كان قد اعتنق ديانة الإله الواحد[58]، ولذلك يشك بعض العلماء في وجود علاقة بين وحدانية الإله عند أخناتون، وفكرة التوحيد لدى اليهود.[59]

2. وطرح بعضهم سؤالا خطيرا يتعلق أساسا بأصل موسى، وهل هو عبري أو مصري [60]، ومن ثمة ظهرت آراء متباينة ومختلفة، كل تقدم الأدلة التي تبرر قناعتها برأيها ومنها:

تعامل الباحث اليهودي المعاصر، والطبيب النفساني الشهير سيجموند فرويد [61] مع اسم موسى، وأكد أن موسى كان مصريا، وقد استند في ترجيح هذا الافتراض إلى أسانيد يمكن تلخيصها فيما يلي:

- أنه لم يرد في أسماء الساميين جميعا، سواء أكانوا من العبريين أومن غيرهم كالآراميين والكنعانيين والآكاديين، إسم نطقه كاسم موسى فهو أول شخص يحمل هذا الاسم[62].

- إن اسم "مس" في المصرية القديمة يعني، يلد أو أنجب على غرار أسماء مثل "تحوت مس" التي تعني، الاله تحوت أنجب ولدا، و"رع مس" أي إله الشمس أنجب ولدا، و"أح مس" أي إله القمر أنجب ولدا[63].

- يستند فرويد أيضا في زعمه هذا، أن موسى مصري كون اسمه مصريا وهو الذي يعني الطفل، وأنه كان ذا مكانة من الحاكمين، إذا كان ضابطا في جيش مصر ضد الأحباش وأنه تزوج من أميرة حبشية في هذه الأثناء[64].

والحقيقة أننا إذا أردنا أن نرد على هذه المزاعم الباطلة، والافتراءات الكاذبة، نجد الرد جاهزا، ذلك أن المبررات التي يستند إليها فرويد واهية، وهي لا تعدو أن تكون ضرب من الخيال والوهم والبعد عن الحقيقة، وتصبح ترجمة موسى بالشكل الذي أوضحه فرويد متسرعة وغير دقيقة، وأن كلمة موسى باشتقاقها الذي ذكرته التوراة، يدعو إلى كثير من التأمل والتفكير.

فلو دققنا النظر في رواية التوراة سنجد القول"ودعت اسمه موسى قائلة: إني انتشلته من الماء" وهو أمر لا يحتاج إلى تخريجات، لأن الماء باللسان المصري القديم يعني "مو" وبذات اللسان نجد"سا" تعني "ابن" والاسم هنا مركب من مقطعين ويفيد معناه "ابن الماء" وهو اسم كما نرى يتناسب مع الموقف، حيث وجدته ابنة فرعون في الماء، ولم تجد اسما يناسبه وهي لا تعلم له نسبا.[65]

ويذهب بعضهم إلى أن الفعل أنتشل يقابله في النص العبري فعل نادر الاستعمال جدا بهذا المعنى وهو الفعل "مشى" الذي اشتق منه موسى" موشى".

ويرد الطعن في ذلك في نواح كثيرة كما يذهب إليه حسن ظاظا، وهو أن كلمة "موشي" هي صيغة الاسم الفاعل في اللغة العبرية، لا تؤدي معنى الذي أنقذوه وانتشلوه من الماء، وإنما تكون للدلالة على المنقذ الذي ينتشل هو الآخرين، ثم كيف يتأتى لابنة فرعون أن تفكر في تسميه صبي تتبناه، بلغة غير لغتها خصوصا وهي لغة قوم يعتبرهم قصر فرعون أعداء له وويلا على مملكته.

وهل يصوغ في العقل أن يكون فرعون، معنيا كل العناية بقتل كل الأولاد الع بريين، أن تفكر ابنته مع ذلك في تنشئة طفل، يحمل اسما من أسماء هؤلاء الع بريين في داخل قصر فرعون نفسه.[66]

وفي كل الحالات فإن ما تقدم به فرويد، نرى أنه زعم باطل وافتراء مفضوح، وإذا فرضنا أن اسم موسى مصريا، فهو ليس دليلا على أنه مصري، وذلك:

1. لأن الاسم والمكانة يرجعان إلى تبني ابن ة فرعون له، أضف إلى ذلك فليس هناك ما يمنع التسمي بالأسماء المصرية، خلال خمسمائة عام بحكم الوجود الاجتماعي، الذي يتبادل العادات والتقاليد والثياب والأطعمة والأسماء، أو بحكم التقية والتخفي للوصول إلى المناصب القيادية.[67]

2. ليس هناك ما يحول دون أن يصبح موسى، قائدا في جيش مصر وقد ربط يوسف بين اليهود وأهم المناصب في الدولة، مع العلم أن اليهود كانوا موالين للهكسوس المستعمرين للمصريين، مما ساعدهم على الوصول إلى المراكز الحساسة.

وبالعودة إلى السرد التاريخي لمسيرة بني إسرائيل نقول: لما لم يبق لليهود بد من الخروج من مصر حيث كانوا يقيمون، بعد أن ضاق أهل البلاد بحياتهم الطفيلية فطردوهم، اتجه موسى ببني إسرائيل حوالي (1225 ق م) إلى صحراء سيناء. وقد اختلف الباحثون والمؤرخون فيمن كان فرعون الخروج، ويرجح بعضهم أنه كان تحتمس الثالث، وإن كان الاتجاه الغالب كما يرى صبري جرجس يميل إلى أن هذا الفرعون هو رمسيس الثاني وابنه منفتاح[68].

كما أن الخلاف يمتد ليشمل الطريق، الذي سلكه اليهود في خروجهم من مصر، فيرى البعض أن الخروج كان بالقرب من السويس وعبر البحيرات المرة، بينما يرجح البعض الآخر، أنهم اتجهوا إلى بحيرة المنزلة ومنها إلى سيناء.

وفي سيناء تذكر التوراة أن موسى أعطى قومه الشريعة، ومن أهمها الوصايا المعروفة في التعبير العام–بالوصايا العشر–[69]، ثم انتقل بهم حيث كانوا يودون الاستقرار بأرض كنعان.

ولكنهم في تلك الأثناء أذاقوه العذاب ألوانا، إذ كانوا كلما صادفتهم مشقة انهالوا عليه لوما وتقريعا وسبا فاحشا، وكلما واتتهم الفرصة كانوا ينصرفون إلى عن عبادة الله إلى عبادة إله غيرهم، من الأقوام التي كانوا يمرون بتخومها ويخالطونها وكانوا كلما دخلوا بلدا منتصرين قتلوا الرجال وسبوا النساء والأطفال، وهتكوا الأعراض ونهبوا ما فيه من خيرات وأوغلوا في الشر إلى غير حد.

وقد استحال بنو إسرائيل في أثناء الفترة التالية لخروجهم من مصر، حتى استقرارهم في أرض كنعان، وتبلغ حوالي أربعين سنة، إلى قبائل من البدو الرحل يضربون في صحراء سيناء والمناطق المتاخمة لها، منتقلين في أرجائها تائهين في دروبها وفيافيها.

وذلك أنه ما إن ذهب موسى للقاء ربه، فإذا هم ينتهزون فرصة غيبته فيصنعون عجلا من الذهب ويعبدونه من دون الله، وتسجل التوراة أن هؤلاء قد وقعوا في أسر ا لآلهة الأسطورية، في المناطق التي نزلوا بها وبخاصة الإله" يهوه" إله البراكين الذي يظهر مغلفا بالسحاب نهارا، وبالنار ليلا ويتبعهم حيثما ارتحلوا[70].

وكان موسى قد طلب من بني إسرائيل، دخول الأرض المقدسة التي كتبها الله لهم وهي أرض فلسطين، وقتال أهلها ووعدهم بالنصر فتقاعسوا عن ذلك، جبنا وخورا فكتب الله عليهم هذا التيه، حتى يفنى هذا الجيل الجبان وينشأ جيل آخر يقوم بهذه المهمة.

واستمر حالهم على هذا المنوال، حتى وصلوا أرض موآب وهنا تذكر التوراة أن موسى، أتم كتابتها وسلمها للاويين حاملي تابوت عهد الرب"أي الكهنة" وفجأة وبدون مقدمات تذكر التوراة أيضا، أن الرب غضب على موسى وأخيه هارون لخيانتهما إياه في وسط بني إسرائيل.

ويكون عقاب موسى على ذلك، أمرا من الرب بالصعود إلى جبل عباريم، هذا جبل نبو الذي في أرض موآب الذي قبالته أريحا، [71] والنظر إلى أرض كنعان التي أعطاها الله بني إسرائيل ملكا، دون أن يدخلها موسى ولذلك جاء في التوراة:"فإنك تنظر إلى الأرض هي قبالتها، ولكنك لا تدخل هناك إلى الأرض التي أنا أعطيها لبني إسرائيل."[72]

وحين صعد موسى إلى الجبل تنفيذا لأمر الرب قال له: "هذه هي الأرض التي أقسمت لإبراهيم واسحق ويعقوب قائلا، لنسلك أعطيها مذ أريتك إياها بعينيك، ولكنك إلى هنا لا تعبر".[73]

وفي هذه الأثناء توفي هارون ولحقه موسى عليه السلام، ولكن بعد أن أكمل الله لبني إسرائيل، دينهم وأتم عليهم نعمته، وبعد أن تلقى موسى من ربه التوراة وقد استوعبت جميع تفاصيل هذه الديانة، في عقائدها وشرائعها وأخلاقها وقصصها.[74]

وإلى هنا تنتهي الأسفار التي تنسب إلى موسى، والتي تعرف بأسفار موسى الخمسة، ويبدأ سفر يشوع الذي يروي قصة عبور الإسرائيليين نهر الأردن ودخولهم البلاد، التي يدعون ملكيتها بناء على وعد الرب إياهم بذلك.[75] ولما مات موسى تولى إدخال بني إسرائيل أرض كنعان ، خادمه

يشوع الذي تروي عنه التوراة أنه: "قد امتلأ حكمة، إذ وضع موسى عليه يديه فسمع بنو إسرائيل، وعملوا كما أوصى الرب موسى."[76]

وكان دخول يوشع إلى بلاد كنعان وما إليها، حوالي القرن الثالث عشر قبل الميلاد، واستولى بنو إسرائيل على جميع ما فيها من خيرات وثروات، بعد أن أبادوا معظمهم أهلها، واستعبدوا من بقوا عليهم منهم، فانتهت بذلك حياة الخشونة والبداوة والتنقل،وافتتحوا عهد الدعة والحضارة والاستقرار، وسكنوا المدن والقرى والمنازل والقصور، التي ورثوها عن الكنعانيين، وأخذت مزاولتهم لشؤون دينهم تسير على طريق منظم، تحت إشراف أحبارهم وربانيهم، وكان معظم هؤلاء من نسل لاوي أحد أبناء يعقوب وهم رهط موسى وهارون.[77]

وكان دخولهم لتلك البلاد، بعد معارك ضارية لم يتعففوا فيها عن شيء، فهزموا الآموريين والموآبين والكنعانيين، والحيثيين والحوبيين واليبوسيين، وأحرقوا مدنهم وقتلوا رجالهم، وقد صورت التوراة دخول بنو إسرائيل إلى الأرض المقدسة على يد يشوع،تصويرا مروعا همجيا مدمرا، بأمر من الرب في صورة انتقامية رهيبة، يقول الرب لموسى: "متى أتى بك الرب إلهك إلى الأرض، التي أنت داخل إليها لتمتلكها، وطرد شعوب كثيرة من أمامك ... لا تقطع لهم عهدا، ولا تشفق عليهم ولا تصاهرهم".[78]

وتواصل التوراة بعدم اكتفائها، بطرد البشر وتدميرهم وإبادتهم، وإنما تأمر بتدمير المدن وكل من يقف في وجه هؤلاء، فقول التوراة:" أما مدن هؤلاء الشعوب التي يعطيك الرب إلهك نصيبا فلا تستبق فيها نسمة ما."[79]

ولا يقف الأمر عند هذا الحد، من التصوير التوراتي المروع، بل يزيد على ذلك بشاعة ودمارا وقتلا، ونهبا ورجما وصلبا وتمثيلا[80] في قولها: "حرقوا كل من في المدينة من رجل وامرأة من طفل وشيخ، حتى البقر والغنم والحمير بحد السيف، وأحرقوا المدينة بالنار مع كل ما بها."[81]

ويرى بعض المؤرخين أن طبيعة هذه الانتصارات، التي حققها يشوع وأتباعه لم تكن بسبب قوة اليهود وشجاعتهم، بل بسبب ما أصاب البلاد آنذاك في تمزق وفوضى واضطراب. ويذهب جوستاف لوبون في تحليله، لهذه الوحشية والدمار الذي حقق به بنو إسرائيل انتصارهم ودخولهم الأرض المقدسة، ويعلله بنفسية الانتقام التي تولدت من جراء الحرمان فيقول: "إن عدد بني إسرائيل واحتياجاتهم وبؤسهم في مصر وحرمانهم الهائل، مما جمع بينهم وأقنطهم، فصاروا كقطيع الذئاب الهزيل التي دفعها الجوع إلى الاقتراب حتى من المدن."[82]

ويقول أيضا: "كان بنوا إسرائيل أقل من أمة حتى زمن شاوول، وكانوا أخلاطا من عصابات جامحة، وكانوا مجموعة غير منسجمة، من قبائل سامية صغيرة أفاقة بدوية، تقوم حياتها على الغزو والفتح ونهب القرى الصغيرة، حيث تقضي عيشا رغيدا في بضعة أيام، ثم تعود إلى حياة التيه والبؤس."[83]

وعلى ضوء ذلك ووفق ما ذهب إليه جوستاف لوبون، الذي درس العقلية والنفسية اليهودية دراسة عميقة، وتتبع تاريخهم والأدوار التي مروا بها وفق هذه النفسية المعقدة والمضطربة، لم يكن دور اليهود أكثر من دور عصابة جمع بينها الحقد على الآخرين، والحرمان من الأمان والاستقرار، فصارت تضرب ضربة الخائن الجبان، فإذا أصابت ضربتها وأمكن لها أن تنتصر، لم تبق على شيء وأفرغت نقمتها وسمها في كل كائن.[84]

وقد صور سفر يشوع[85] هذا الاقتحام لأرض كنعان، عن طريق المذابح والمجازر التي قام بها، في سبيل تحقيق الهدف الأسمى وهو دخول الأرض المقدسة بأمر من الرب.

وعلى غرار التصوير التوراتي للقتل والتدمير والإبادة، تعطي التوراة المشروعية في استخدام الجاسوسية، واستعمال النساء كما حدث مع رحاب الزانية التي ساعدت اليهود على اقتحام المدينة.[86]

بعد أن انتهت حروب يشوع، قسم الأرض التي احتلها بالقرعة عل أسباط إسرائيل، وفي خطاب الوداع ليشوع حذرهم من ترك الرب وعبادة آلهة غريبة، لئلا يرجع ويسيء إليهم ويفنيهم، بعد أن أحسن إليهم، وكرر تحذيره أكثر من مرة[87] وفي النهاية قال لهم: "فالآن انزعوا الآلهة الغريبة التي في وسطكم، وأميلوا قلوبكم إلى الرب إله إسرائيل."[88]

قسم يشوع الأرض بين الأسباط، وجعل لقبيلة "لاوي" الشؤون الدينية استجابة لقول الرب مخاطبا موسى:" قرب إليك هارون أخاك وبنيه معه، من بين بني إسرائيل ليكهن لي."[89]

ولأنهم كانوا أصحاب حضارة بدائية، قد أصابهم الاستقرار في أرض زراعية ذات مجتمع له أصوله الحضارية العريقة، بالخضوع لتقاليد المجتمع الجديد، وقدسوا الإله" بعل" وهجروا لهجتهم السامية الأصلية، واتخذوا اللغة الكنعانية وورثوا من الكنعانيين أسس الثقافة المادية، ومع ذلك فقد ظل بنو إسرائيل كما يقول جوستاف لوبون:" قوما من الزراع والرعاة، حتى بعد صلتهم الطويلة بالحضارة الكلدانية، من بعد المصرية والكنعانية، وبقي بنو إسرائيل حتى في عهد ملوكهم بدويين أفاقين مغامرين، سفاكين مندفعين في الخصام الوحشي، كسالى خالين من الفكر."[90]

. <u>عهد القضاة</u>: من موت يشوع الذي خلف موسى إلى صموئيل النبي

ولما توفي يشوع بن نون في حدود 1957 قبل الميلاد، وبوفاته انقطعت القيادة الجماعية لبني إسرائيل، وتفرق الأسباط إلى مجموعات، ترتبط بمجموعة من الأخلاق الواهية، [91] وتولى بعد يشوع الأمر في بني إسرائيل يهوذا، الذي بدأ به وبأخيه شمعون عهد القضاة، وفي فترة استمرت في التاريخ اليهودي، زهاء مائة وستين سنة (1180–1020 ق م) لم يعرف فيها اليهود الاستقرار[92].

وقد حدثنا سفر القضاة عن هذه الفترة التي أعقبت وفاة يشوع، وهي فترة تميزت بالقلق والاضطراب والضعف، فكان أن غزتهم القوات الكنعانية والفلستينية، بالإضافة إلى ذلك تميز عهد القضاة بالفوضى الشاملة، التي وصفتها التوراة في قولها:" في تلك الأيام لم يكن ملك بني إسرائيل، كان كل واحد يعمل ما يحسن في عينيه."[93]

ويجيء سفر صمويل الأول بعد ذلك، يروي قصه أول معركة حربية خاضها الإسرائيليون ضد عدو، فقد كانت غزواتهم الأولى بقيادة يشوع بن نون، ثم الحروب التي خاضوها بعد ذلك، أقرب إلى الاشتباكات القبلية منها إلى الحروب بمعناها الصحيح، وكان من بينها الاشتباك مع فليستيا، لقي بنو إسرائيل فيها هزيمة منكرة ،[94] واستولوا فيها على تابوت العهد، مما دفع الإسرائيليين إلى الالتفاف حول شخصية، تحيي أملهم وتغذي طموحهم، في السيطرة من جديد وتحقيق الغلبة والانتصار.

. **<u>الملكية الموحدة، شاوول، داوود، سليمان</u>** : تولى بنو إسرائيل بعد ذلك صمويل ، فبذل قصارى جهده في توحيد قومه لحرب الفلسطينيين، وطلب منهم أن يكفوا عن عبادة الأوثان، ويعودوا إلى عبادة الرب إله إسرائيل، ولما تقدمت السن بصمويل، طالبه بنوا إسرائيل بملك يولى عليهم أسوة بجيرانهم، وعلى الرغم من معارضة صمويل فقد أصروا ونصبوا شاوول حوالي (1020–1004 ق م).[95]

وكان معروفا بالقوة والبأس، تقدم لمحاربة الفلسطينيين ولكنه تردد، وكان خليقا أن يخسر الحرب، وكان على رأس الفلسطينيين أحد عتاة المقاتلين اسمه جوليات، لولا أن تقدم داود متطوعا لمنازلة جوليات، وقد تم له قتل غريمه، وتحولت بذلك دفة الحرب لمصلحة الإسرائيليين، وكوفئ داود على ذلك بتزويجه من ميكال ابن ة شاوول، بعد أن تقدم لها بمهر قدره مائة من مذاكير الفلسطينيين بعد قتلهم.[96]

اضطرمت الغيرة بين شاوول وداود، حتى أصبحت فتنة ثم انتهى حكم شاوول بمعركة هزمه فيها الفلسطينيون شر هزيمة، فانتحر هو وأبناؤه الثلاثة وهرب بني إسرائيل.

بعد موت شاوول تولى داود ملك بني إسرائيل، حوالي (عام 990 ق م) وقد رأى داود أن لا سبيل أمامه، إلاّ أن يدعم وجوده بحليف أقوى، فعقد حلفا مع الفينيقيين، وكان أحد العوامل الهامة فيما نسب إلى ابنه سليمان من عظمة فيما بعد.

وقد نسبت التوراة إلى داود قصة، أنه بدأ عهده بمحاربة أنصار شاوول وباغتصاب زوجة أحد رجاله، وقد رآها وهي تستحم فدفع بزوجها إلى الحرب لكي يموت، وتبقى المرأة خالصة له [97]، هذا بالإضافة إلى السراري والنساء اللواتي روت التوراة أنه أخذهن من أورشليم.

ويروى أن في عهد داود، بلغت دولته أوجها، ولكن الدكتور أحمد شلبي يرى أنه لا ينبغي أن نبالغ في تقدير سعة ملك داود، إلاّ إذا كان قياسا على ملك من سبقه من ملوك، ولا يستطيع أحد أن يقول أن أرض الميعاد وقعت يوما في قبضة العبريين[98].

بعد موت داود خلفه ابنه سليمان، حوالي (960 ق م) وفي السنة السابعة لحكمه بدأ يبني بيتّا للرب في أورشليم، واستغرق بناؤه في رواية التوراة سبع سنوات، وبعد ذلك اجتمع شيوخ إسرائيل وكل رؤساء الأسباط، وأصعدوا "تابوت عهد الرب"إليه ولكن سليمان شيد في الوقت ذاته لنفسه قصرا، استغرق بناؤه ثلاثة عشر سنة، وفاق في أبهته المعبد الذي شيده للرب[99].

وقد أدخلت التوراة سليمان التاريخ من باب الحكمة، ولكنها مع ذلك لم تعصمه من أن يكون له ألف امرأة، وأنه أحب نساء غريبات كثيرات، موآبيات وعمونيات وأدوميات وحيثيات.

. **انقسام المملكة**: وقد استمرت المملكة التي أنشأها داود، وابنه سليمان قائمة مدة ثلاثة وسبعين عاما، وبعد ذلك تبدد حلم اليهود في أن يكون لهم ملك في فلسطين، إذ بدأ الشقاق بين فصائل اليهود، وانقسمت مملكتهم الصغيرة إلى مملكتين متحاربتين فيما بينها[100] هما:

1. مملكة إسرائيل في الشمال، وعاصمتها السامرة "نابلس حاليا" ومعبدها على جبل جرزيم (افرايم)، وقد بقيت هذه المملكة، إلى أن حطمها الآشوريين سنة (722 ق م) وتتكون من عشرة أسباط من بني إسرائيل.

2. مملكة يهوذا في الجنوب وهي مكونة من سبطي يهوذا وبنيامين وعاصمتها أورشليم وحكامها من نسل سليمان، ومعبدها الهيكل الذي بناه سليمان، واستمرت إلى أن حطمها نبوخذنصر (بختنصر) عام (587 ق م).[101]

ويذكر الدكتور صبري جرجس، أن الذي يعنينا في هذا الجانب من حياة سليمان أن رب إسرائيل حتى عهده، كان كما تصوره التوراة يخشى مناقشة الأرباب الآخرين، فكان في طابعه ربا محليا قبليا لا أكثر، وكانت اليهودية دينا قوميا لا يتعدى الإسرائيليين.[102]

وترى التوراة أن سليمان كان رجلا تغلبه الدوافع الغريزية، وتسيطر على حياته، فهو من الناحية الجنسية قد جمع أكبر عدد من النساء، جمعه رجل واحد في التاريخ، وهو من الناحية العدوانية لم يكن في حكمه أقل دموية من أبيه داود.

وتبقى بعد ذلك أن أهمية سليمان، برغم ما فيها من مبالغة كبيرة لم تصل إلى هذا المدى، إلاّ بفضل الضعف الذي أصاب مصر على عهده، واستغلال الفينيقيين لهذا الضعف.

أما بالنسبة لشعبهـفقد كان ملكا مسرفا مفسدا طاغية، أما بالنسبة للتاريخ فقد كان إنسانا متقلبا في مزاجه، ضعيفا مزعزعا في إيمانه الديني، وكان شعبه مشوشا في تفكيره، واقفا تحت سلطان الخرافات.[103]

. **دمار مملكة إسرائيل على يد الآشوريين**: بدأت منذ ولاية رحبعام بن سليمان ملك مملكة يهوذا، في محاولة لرد مملكة إسرائيل إليه، كما شهدت حروبا بينها وبين جيرانها، وكانت مصرحا لصراعات دينية عنيفة، وتميزت هذه المرحلة بالفتن والدسائس والاغتيالات السياسية [104]، وعلى الجملة فهي قصة همجية وحشية فيها قسوة وعنف ونفاق وجبن، وعود متكرر إلى خيانة الرب.

ومن ثمة انتهى الأمر بزوال دولة الشمال إسرائيل، بعد حروب استمرت سنوات طويلة، حتى أنهى الغزو الآشوري بقيادة الملك سرجون الثاني، وجودها من التاريخ كلية (عام 721 ق.م).

. **دمار مملكة يهوذا والسبي البابلي**: لم تكن مملكة يهوذا في الجنوب، أسعد حالا ولا مآلا، فقد هزم الفرعون المصري نيخو ملكها هوشع في (عام 608 ق م)، وأصبحت يهوذا تابعة

لمصر.[105] ولكن نجم نبوخذنصر الثاني البابلي، كان آخذا في الصعود فسقطت مملكة يهوذا في حكمه بعد أربع سنوات.

حاول نبوخذنصر في أول الأمر، أن يحتفظ بشكل الحكم في يهوذا، فأقام عليهم ثلاثة ملوك من أبنائها، ولكن التجربة فشلت، وبعد محاولة التمرد عليه، هدم في (عام 586 ق م) هيكل سليمان ومنازل المدينة، وأخذ عددا كبيرا من أبناء البلاد وحولهم رؤساء العشائر والكهنة سبايا إلى بابل[106]، بينما لجأ الكثيرون منهم هربا إلى البلاد المجاورة، وفي مقدمتها مصر والجزيرة العربية، كما ظل منهم الكثير في بلاد ما بين النهرين حيث استقروا بها.[107]

وهكذا انتهى عهد الملكية العبرانية، الذي استغرق زهاء أربعة قرون، وقد كان هذا العهد مجرد حادث تاريخي صغير، في التاريخ الأكبر والأشمل للمصريين والسوريين والآشوريين والفينيقيين.[108]

ولكن على الرغم من أن فترة السبي البابلي، لم تكد تصل إلى أكثر من سبعين عاما، إذ قد أنهتها هزيمة البابليين أمام كورش الفارسي[109]، فقد كانت أكثر الفترات أهمية وحسما في التاريخ اليهودي كله. ومرجع ذلك في المقام الأول، إلى أن أحبار اليهود أثناء السبي، كانوا يرون بأبصارهم وهم جلوس على شاطئ النهر، صوب صهيون يبكون المجد الذي ولى ويتغنون بالمجد الذي يرجى. فدفعهم ذلك إلى كتابة الأسفار، من خلال أساطير أخذوها من التراث البابلي، ووضعوا أساس السياسة المستقبلية للشعب اليهودي، في إطار ما زعموا أنه قطعه إلههم يهوه مع أبرام، بإعطاء أرض الميعاد لأنه شعبه المختار، وقد ظل هذا المعنى يتردد خلال التوراة كلها.[110]

والحقيقة أنه ليس من الميسور، تعقب ذلك في أسفار التوراة جميعا، وعلى سبيل المثال لا الحصر، فقد ورد في شأن هذا الأمل الذي كان يحدو اليهود، في ما قاله المزامير: "على أنهار بابل جلسنا، بكينا أيضا عندما تذكرنا صهيون على الصفصاف، في وسطها علقنا أعوادنا، لأن هناك سألنا الذين سبونا، كلام ترنيمة ومعذبونا سألونا فرحا قائلين: رنموا لنا من ترنيمات صهيون، كيف ترنم ترنيمة الرب في أرض غريبة، إن نسيتك يا أورشليم لتنسى يميني، ليلتصق لساني بحنكي إن لم أذكرك"[111].

. العودة من السبي، وإعادة بناء الهيكل : كان الشعور بالعودة إلى فلسطين، قد بدأ منذ أيام السبي البابلي، وهو الذي حرك زر بابل للعودة إلى أورشليم، بعد أن سمح بذلك الملك الفارسي كورش، وهو الذي حدا به و بعزرا إلى إعادة بناء الهيكل، الذي تم في عهد الملك داريوس الفارسي عام (515 ق م)، ثم كان هذا الشعور هو الذي حرك نحميا إلى هناك لترميم سور هذ هالمدينة، وواضح هنا أيضا العنصر الديني في الصهيونية المعاصرة.[112]

وبعد انتصار الفرس على البابليين، تقرب اليهود إليهم متوسلين إلى ذلك بالتجسس والجبن، كعادتهم دائما حين تكون لهم مع الغالب أو صاحب السلطان مصلحة، ومصلحتهم في هذه المرة كانت هي الرغبة في العودة إلى أورشليم. وحين عادوا إليها كانوا قوما يختلفون اختلافا كبيرا، عن

عابدي بعل ويهوه وغيرهما من الأرباب، فقد ذهبوا إلى بابل متوحشين وعادوا أقرب إلى المدنية، ذهبوا جماعات مشوشة الفكر منقسما بعضهم بعض، ودون شعور بالذاتية القومية، وعادوا بروح قومية منفردة شديدة القوة، وباتجاه عنصري واضح محدد المعالم، ذهبوا وليس لهم لغة مكتوبة، وعادوا وقد دونوا الكثير، مما أصبح يعرف فيما بعد باسم "العهد القديم."[112] اتجهت جهود اليهود بعد العودة، إلى أمرين كانت لهما الأسبقية، على كل ما عداهما من شؤون الحياة:

الأول: إعادة بناء الهيكل الذي كان البابليون، قد دمروه قبل نحو سبعين سنة.

الثاني: نشر الأسفار التي كانوا قد دونوها، في فترة السبي البابلي للتداول بين أبناء الجيل الجديد والأجيال اللاحقة، من اليهود على أساس أنها كتب مقدسة.

. **الهوامش:**

1. نكبة فلسطين من منظور فقه التاريخ: مصطفى حلمي، دار الدعوة، القاهرة: ص .

. التربية عند بني إسرائيل: سعيد إسماعيل علي، عالم الكتب، القاهرة: ص –.

. اختلاق إسرائيل القديمة: كيث وايتلام: ترجمة سحر الهنيدي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، : ص .

. التراث اليهودي الصهيوني والفكر الفرويدي: صبري جرجس، عالم الكتب، القاهرة، ط . الأولى : ص .

. اليهود واليهودية: التاريخ العقيدة الأخلاق: السيد أحمد فرج : ص .

. مفكر نمساوي من أعضاء الجماعة اليهودية، ومؤسس مدرسة التحليل النفسي، ويعد من أهم المفكرين الغربيين لا يضارعه في مكانته سوى كارل ماركس، قيل فيهما إن ماركس وفرويد فسرا أهم عمليتين في المجتمع الإنساني وهما الإنتاج والتكاثر، الإنسان الاقتصادي الذي تحركه وسائل الإنتاج، والإنسان الجسماني الذي يحركه الجنس، وقد أثر التحليل النفسي في معظم المدارس والاتجاهات الفكرية الغربية الحديثة، حتى أن كثيرا من أفكار فرويد أصبحت بعدا أساسيا في الخطاب الغربي الحديث (أنظر موسوعة اليهود واليهودية، عبد الوهاب المسيري مج ،ص .)

. نظرية فرويد في التاريخ اليهودي: محمد العزب موسى: سلسلة المكتبة الثقافية، العدد : ص .

. فيلسوف إنجليزي ولد سنة م، تلقى تعليمه الأول في الرياضيات بجامعة كمبرد.ج، ثم تحول إلى الفلسفة، نشر أول أبحاثه تحت عنوان: الديمقراطية الاجتماعية الألمانية .أنظر الموسوعة الفلسفية المختصرة: ص.

. اليهود تاريخا وعقيدة : كامل سعفان: دار الاعتصام، القاهرة، : ص .

. الفكر الديني اليهودي: حسن ظاظا: دار القلم، دمشق، الطبعة الثانية، : ص .

. وعد التوراة لمن؟ حاتم إسماعيل: المركز الإسلامي للدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، : ص.

. اختلاق إسرائيل القديمة: كيث وايتلام: ص .

. مملكة إسرائيل: هشام محمد أبو حاكمة، دار الإسراء، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، : ص .

. الحضارات السامية القديمة: سبيتينوموسكاتي: ترجمة السيد يعقوب بكر، دار الكاتب العربي، القاهرة، : ص .

. التاريخ القديم للشعب الإسرائيلي: توماس طومسون: ترجمة صالح على سوداح، دار بيسان، بيروت، الطبعة الأولى، : ص .

. نفس المرجع: ص .

. الساميون ولغاتهم: حسن ظاظا: ص .

. اختلاق إسرائيل القديمة: كيث وايتلام: ص – .

.الفكر الديني اليهودي: حسن ظاظا: ص .

. إسرائيل: التوراة التاريخ التضليل سيد القمني : ص .

. نفس المرجع: ص .

. العرب واليهود في التاريخ: أحمد سوسة: دار العربي، دمشق، الطبعة الثانية، د ت: ص .

. دراسات في التاريخ: أنيس فريحة، دار النهار، بيروت، : ص .

. التاريخ القديم للشعب الإسرائيلي: توماس ل واطسون،: ص–أ–.

. اليهود تاريخا وعقيدة: كامل سعفان: ص .

. المدخل لدراسة التوراة والعهد القديم: محمد علي البار:ص .

. التراث اليهودي الصهيوني والفكر الفرويدي: صبري جرجس: ص .

. اليهود تاريخيا وعقيدة : كامل سعفان: ص .

. فلسطين في الميزان: عابد توفيق الهاشمي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى : ص .

. اليهود تاريخا وعقيدة: كامل سعفان: ص .

. سفر التكوين إصحاح .

. سفر التكوين: إصحاح .

. إسرائيل: التوراة التاريخ التضليل، سيد القمني : ص .

. سفر التكوين: إصحاح، / – .

. سفر التكوين: / – .

. اليهود واليهودية: التاريخ والعقيدة والأخلاق: السيد أحمد فرج: ص .

. التراث اليهودي الصهيوني والفكر الفرويدي: صبري جرجس: ص .

. المدخل لدراسة التوراة والعهد القديم: محمد علي البار: ص .

. سفر التكوين: إصحاح: / – .

. عقيدة اليهود في الوعد بفلسطين: محمد بن علي بن محمد آل عمر: كتاب البيان، الرياض، الطبعة الأولى، : ص .

. سفر التكوين: إصحاح: / – .

. سفر التكوين: إصحاح.

. ملف إسرائيل: روجيه غارودي: ص .

. التراث اليهودي الصهيوني والفكر الفرويدي: صبري جرجس: ص .

. نفس المرجع :ص .

.سفر التكوين: إصحاح: / – .

. نقد التوراة: أسفار موسى الخمسة: أحمد حجازي السقا: دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى،

. سفر التكوين: إصحاح: / .

. لمزيد من التفصيل: انظر قصة يوسف وإخوته في سورة يوسف، التي تقترب كثيرا من الرواية التوراتية، إلاّ في بعض التفاصيل الجزئية.

. التراث اليهودي الصهيوني والفكر الفرويدي: صبري جرجس: ص .

. سفر العدد: إصحاح .

. سفر الخروج: إصحاح / .

. اليهود تاريخا وعقيدة: كامل سعفان: ص .

. التراث اليهودي الصهيوني والفكر الفرويدي: صبري جرجس: ص .

. إسرائيل، التوراة التاريخ التضليل: سيد القمني: ص .

. سفر الخروج: إصحاح .

. الأسفار المقدسة السابقة للإسلام: علي عبد الواحد وافي: نهضة مصر، القاهرة، : ص – .

. سفر الخروج: إصحاح .

. يدعى بعض الكتاب حين الحديث عن أخناتون على أنه أول من اعتنق ديانة الإله الواحد في تاريخ البشرية، وهو ادعاء باطل ومرفوض جملة وتفصيلا، وتكذبه الشواهد والنصوص وهو رأي قال به بعض الغربيين وتبعهم بعض الكتاب العرب المسلمين دون بحث أو تمحيص.

. التراث اليهودي الصهيوني والفكر الفرويدي: صبري جرجس: ص .

. ما بين موسى وعزرا كيف نشأت التوراة : عبد المجيد همو: دار الأوائل، سوريا، الطبعة الأولى، : ص .

. طرح فرويد فكرته في كتابه الذي يحمل عنوان: موسى والتوحيد.

. الفكر الديني اليهودي: حسن ظاظا: ص .

. إسرائيل، التوراة التاريخ التضليل: سيد القمني: ص .

. مقارنة الأديان اليهودية: أحمد شلبي، مكتبة النهضة، القاهرة، الطبعة الخامسة، : ص .

. المرجع السابق: ص .

. الفكر الديني اليهودي: حسن ظاظا: ص .

. اليهود تاريخا وعقيدة: كامل سعفان:ص .

. التراث اليهودي الصهيوني والفكر الفرويدي: صبري جرجس: ص .

. سفر الخروج: إصحاح: / – .

. سفر العدد: إصحاح: ص .

. سفر التثنية: إصحاح: / .

. سفر التثنية: إصحاح: / .
. سفر التثنية: إصحاح: / .
. اليهود واليهودية: علي عبد الواحد وافي: نهضة مصر، القاهرة، الطبعة الرابعة، : ص .
. التراث اليهودي الصهيوني والفكر الفرويدي: صبري جرجس: ص .
. سفر التثنية: إصحاح: / .
. الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام: علي عبد الواحد وافي: ص .
. سفر التثنية: إصحاح .
. سفر التثنية: إصحاح .
. اليهود تاريخا وعقيدة: كامل سعفان: ص .
. سفر يشوع: إصحاح: / – .

. اليهود في تاريخ الحضارات: جوستاف لوبون: ترجمة عادل زعيتر، مطبعة الحلبي، القاهرة، : ص .
. اليهود تاريخا وعقيدة: كامل سعفان: ص .
. تجدر الإشارة أن إسرائيل اليوم، لا تزال تعتمد على هذه التبريرات التوراتية، للمذابح والقتل وسفك الدماء، وإضفاء الشرعية على العدوانات المتتالية، وفي إسرائيل يدرس سفر يشوع في المدارس الابتدائية، وقد قام أستاذ في جامعة تل أبيب، بسؤال الطلبة عن موقفهم إذا قام الجيش الإسرائيلي، بإبادة قرية أو مدينة عربية كما فعل يشوع، فكان رأي الأغلبية الساحقة حوالي أنهم يوافقون.(أنظر ملف إسرائيل لروجيه غارودي،ص .والمدخل لدراسة التوراة والعهد القديم لمحمد علي البار، ص .)
. جاء في سفر يشوع إصحاح : "فأرسل يشوع رجلين جاسوسين قائلا: اذهبا أنظرا الأرض وأريحا، فذهبا ودخلا بيت امرأة زانية اسمها راحاب واضطجعا هناك" وبعد ذلك أنقذها يشوع من الدمار الذي أحدثه بالمدينة.
. التراث اليهودي الصهيوني والفكر الفرويدي: صبري جرجس: ص .
. سفر يشوع: إصحاح: / .
. سفر الخروج: إصحاح: .
. اليهود في تاريخ الحضارات: جوستاف لوبون: ص .
. المدخل لدراسة التوراة والعهد القديم: محمد علي البار: ص .
. التراث اليهودي الصهيوني والفكر الفرويدي: صبري جرجس: ص .
. سفر القضاة: إصحاح: / .
. التراث اليهودي الصهيوني والفكر الفرويدي: صبري جرجس: ص – .
. اليهود تاريخا وعقيدة: كامل سعفان: ص – .
. التراث اليهودي الصهيوني والفكر الفرويدي: صبري جرجس: ص .
. سفر صموئيل الثاني: إصحاح: / – .

. اليهودية: أحمد شلبي: دار النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الخامسة، ، ص – .

. التراث اليهودي الصهيوني والفكر الفرويدي: صبري جرجس، ص .

. اليهود واليهودية: التاريخ العقيدة والأخلاق: السيد أحمد فرج: ص .

. المدخل لدراسة التوراة والعهد القديم: محمد علي البار: ص .

. التراث اليهودي الصهيوني والفكر الفرويدي: صبري جرجس: ص .

. نفس المرجع: ص .

. التراث الإسرائيلي في العهد القديم وموقف القرآن منه: صابر طعيمة : دار الجيل بيروت : ص .

. التراث اليهودي الصهيوني والفكر الفرويدي: صبري جرجس: ص .

. المدخل لدراسة التوراة والعهد القديم : محمد علي البار: ص .

. ملف إسرائيل دراسة الصهيونية السياسية : روجيه غارودي: ص .

. التراث اليهودي الصهيوني والفكر الفرويدي: صبري جرجس: ص .

. الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام: علي عبد الواحد وافي: ص .

. التراث اليهودي الصهيوني والفكر الفرويدي: صبري جرجس: ص .

. سفر المزامير: إصحاح: / –

. نفس المرجع :

. **المراجع**:

1- نكبة فلسطين من منظور فقه التاريخ : مصطفى حلمي، دار الدعوة، القاهرة

2- التربية عند بني إسرائيل: سعيد إسماعيل علي، عالم الكتب، القاهرة .

3- اختلاق إسرائيل القديمة: كيث وايتلام: ترجمة سحر الهنيدي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، .

- التراث اليهودي الصهيوني والفكر الفرويدي: صبري جرجس، عالم الكتب، القاهرة، ط. الأولى .

- اليهود واليهودية: التاريخ العقيدة الأخلاق: السيد أحمد فرج : دار الوفاء، المنصورة مصر الطبعة الأولى .

6- موسى والتوحيد : سيغموندفرويد ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة بيروت، الطبعة الخامسة .

- نظرية فرويد في التاريخ اليهودي: محمد العزب موسى: سلسلة المكتبة الثقافية، العدد .

- اليهود تاريخا وعقيدة: كامل سعفان: دار الاعتصام، القاهرة، .

- الفكر الديني اليهودي: حسن ظاظا: دار القلم، دمشق، الطبعة الثانية، .

- الساميون ولغاتهم: حسن ظاظا: دار القلم دمشق الطبعة الثانية .

- وعد التوارة لمن؟ حاتم إسماعيل: المركز الإسلامي للدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، .

- مملكة إسرائيل: هشام محمد أبو حاكمة، دار الإسراء، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، .

- الحضارات السامية القديمة: سبيتينوموسكاتي: ترجمة السيد يعقوب بكر، دار الكاتب العربي، القاهرة 1957.

- التاريخ القديم للشعب الإسرائيلي: توماس طومسون: ترجمة صالح على سوداح، دار بيسان، بيروت، الطبعة الأولى، .

15- إسرائيل: التوراة التاريخ التضليل سيد القمني: دار قباء القاهرة .

- العرب واليهود في التاريخ: أحمد سوسة: دار العربي، دمشق، الطبعة الثانية، د ت

- دراسات في التاريخ: أنيس فريحة، دار النهار، بيروت، .

18- المدخل لدراسة التوراة والعهد القديم: محمد علي البار: دار القلم دمشق، الدار الشامية بيروت الطبعة الأولى .

19- فلسطين في الميزان: عابد توفيق الهاشمي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى 2000.

20- عقيدة اليهود في الوعد بفلسطين: محمد بن علي بن محمد آل عمر: كتاب البيان، الرياض، الطبعة الأولى، 2003.

21- ملف إسرائيل دراسة الصهيونية السياسية : روجيه غارودي: دار الشروق بيروت الطبعة الثالثة .

22- نقد التوراة: أسفار موسى الخمسة: أحمد حجازي السقا: دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى1995.

- الأسفار المقدسة السابقة للإسلام: علي عبد الواحد وافي: نهضة مصر، القاهرة، .

24- اليهود واليهودية: علي عبد الواحد وافي: نهضة مصر، القاهرة، الطبعة الرابعة، 2004.
25- ما بين موسى وعزرا كيف نشأت التوراة : عبد المجيد همو: دار الأوائل، سوريا، الطبعة الأولى، 2003.
26- مقارنة الأديان اليهودية: أحمد شلبي، مكتبة النهضة، القاهرة، الطبعة الخامسة، 1978.
27- اليهود في تاريخ الحضارات: جوستاف لوبون: ترجمة عادل زعيتر، مطبعة الحلبي، القاهرة، 1970.
28- التراث الإسرائيلي في العهد القديم وموقف القرآن منه: صابر طعيمة : دار الجيل بيروت 1979.
- موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية : محمد عبد الوهاب المسيري ، دار الشروق القاهرة الطبعة الأولى .

جدلية الجذور والحضور وملامح الهوية في تجربة الشعر العماني الجديد سيف الرحبي نموذجا[1]

د. محسن بن حمود الكندي
جامعة السلطان قابوس – كلية الآداب والعلوم الاجتماعية
قسم اللغة العربية . مدير مركز الدراسات العمانية.

الملخص

في ظل أشكال التغريب التي تطرحها التجربة الجديدة في القصيدة العربية المعاصرة، تقدم هذه الورقة قراءة مغايرة لهذه الفكرة عبر تجربة الشاعر العماني سيف الرحبي الذي يعدّ قطبا من أقطاب الحركة الشعرية الجديدة في الوطن العربي، وهي فكرة نحسبها رائدة، فالشاعر سيف الرحبي بحضوره الكمي والكيفي في الشعر العربي المعاصر يشكل سؤالا محوريا حول أشكال الهوية المعادل الموضوعي للتغريب، فهو عبر تجربته الطويلة ينساق في كثير من مراميه إلى مغايرة أشكال السائد والمألوف بخصوصية تكاد تكون واضحة المعالم تعبر عنها أنماط التناصات الاجتماعية والثقافية والتاريخية التي يوظفها في شعره .... فهل هذه الهوية التي تطرحها تجربة سيف الرحبي الشعرية فقط ؟ ! .

إن الهوية التي تطرحها هذه الورقة تحديدا تتعلق " بالتفاعل الحيوي بين الإنسان الشاعر وبيئته، وتاريخه، وثقافته، إضافة إلى إعلان هذا الإنسان عن بقائه وسط ما يحيط به من مفردات تميزه عن غيره. إنها محصلة الرغبة الإنسانية الدفينة في التفاعل الحميم مع الحياة، وملء فضاء اختلافها بألفة الوجود، وهي في مقام آخر جملة التفاصيل التي يرسمها الشاعر على جسد الأشياء الخارجية لتحقق مآرب أحلامه ورؤاه ... إنها بشكل عام الانتماء إلى عالم الكون والوجود والإنسان".

وعلى ذلك وقفت الورقة مليا على مظاهر من ذلك التفاعل بمنهج موضوعاتي يعني باكتشاف ثيمات الظاهرة وتحليليها، و يؤول – من جانب آخر – إلى البحث في مكامن التميز المحيلة إلى الهوية من خلال النص الشعري.

إن تجربة سيف الرحبي الفريدة استطاعت أن تقلب معيار توظيف هذا التراث، فأصبحت الأغاني الفلكلورية، والفنون الشعبية، والألعاب، والحرف، والأشعار، وأسماء الأماكن والجبال والديار والمناطق رموزا تتخاطر بكثافة لتشكل جوهر النص الشعري بعدما كانت مستبعدة من خطاب

الشعر الموزون المقفى أو قل خطاب القصيدة التقليدية بشغفها وهيام بالإيقاع الرنان ولغتها المباشرة.

لقد تمكن سيف الرحبي – وهو شاعر التجربة الجديدة في عمان الأكثر حضورا – أن يعيد لهذه الفنون والآداب التراثية هويتها أو خصوصيتها، بل و قيمتها الاعتبارية ويجعلها جزءا لا يتجزأ من كيان القصيدة، إن لم تكن جوهرها الأصيل ومنظومتها الفنية، وفي المقابل تمكن هذا الشاعر بواسطة توظيفه للتراث من نقل صورة مجسّمة لأرجاء وطنه العماني الممتد من الخليج العربي شمالا، وحتى المحيط الهندي وبحر العرب جنوبا، مرورا بالصحراء الواسعة والجبال الشاهقة والأرخبيل المغلق (مضيق هرمز)؛ حيث رصد تفصيلات البيئة المحلية والتراث، فاستمع إلى تناغم اللهجات الإقليمية من "شحرية" إلى "شحية" إلى "صورية"، وإلى نداءات الباعة في أسواق مطرح وصحار وصور وظفار، كما طرب لأغاني البحر، وتغنى "بشلات" البر، وتعرف على ألعاب الصبية وحكايا الفتيات، وانتشى بعبق البخور، وبالقهوة العمانية، واحترق بوهج الشمس في رمال "بني وهيبة" وصحاري "الربع الخالي" وجبال عمان، الراسمة في ذهنه لوهج السحر والساحرين.

إن هذه الورقة تعتمد على استنطاق النص والبحث في شعريته المؤصلة لهذه الثيمة في تجربة سيف الرحبي بعيدا عن ألق التفسيرات المسقطة على تجربته .. إنها في اعتقادنا لب تجربته وعمقها، وهي فكرة أصيلة قلما تضخ بها تجربة شعرية معاصرة".

لقد تعامل الرحبي مع هويته بوعي، فأحال مفرداتها إلى مصهر إبداعي راح يذيب فيه كل العناصر المتباعدة والمتقاربة ليخلق منها مادة شعرية جديدة مليئة بأشكال الحنين والتوق الجارف إلى التلاقي تزينها في ذلك صوره المركزة ولغته الشفافة المتناهية التي بفعلها لم تعد مفردات الهوية تدل على ماهيتها المعتادة، بل على كيان الشاعر وشخصيته وروحه .. إنه بمعنى آخر يذيبها في ذاته فتومئ إليه شخصا صميميا وأصيلا وعريقا كعراقة مفرداته وأسلوبه... أليس الأسلوب هو الرجل كما قال الأقدمون" ..

“Abstract”

Identity and heritage in Saif Al Rahbi's experience

****

This papers highlights the new themes in the trend of modern poems through the experience of one of the famous Omani poets and through the kinds of distinguish in the modern poems. This poet is "Saif Al Rahbi" who is concerned to be one of the biggest names in the Arabic world. I think the concept of using identity in the poetic text is new in presenting it because Saif Al Rahbi has qualitative and quantitative presence in the Arabic poems. In addition, his poem creates an important question in the shapes of identity.

Identity means, here, the interaction between poets, their environments, their histories, and their cultures as well. From this base, this paper will try to analyze these themes from the texts where they were found in. In addition, this analysis will be away from the external factors and away from general interpretation.

Saif Al Rahbi's experience succeeded in changing the concepts that creates identity. Folklore songs, traditional dances, games, crafts, names of places, mountains are all symbols which interact effectively in his poetic texts.

Moreover, this paper is analytic which aims to show the themes of the text that shapes identity and heritage and to show the magnificence of creativity in this poetic text.

نقصد بالهوية تحديدا ذلك التفاعل المهم بين الإنسان الشاعر وبيئته، وتاريخه، وثقافته، إضافة إلى إعلان هذا الإنسان عن بقائه وسط ما يحيط به من مفردات تميزه عن غيره. إنها

محصلة الرغبة الإنسانية الدفينة في التفاعل مع الحياة، وملء فضاء اختلافها بألفة الوجود، وهي في مقام آخر جملة التفاصيل التي يرسمها الشاعر على جسد الأشياء الخارجية لتحقق مآرب أحلامه ورؤاه ... إنها بشكل عام الانتماء إلى عالم الكون والوجود.

من هذا المنطلق فإن محاولة الكشف عن هوية الشعر العماني الجديد تؤول بشكل أو بآخر إلى محاولة بيان الصلة الحضارية التي تربطه حاضرا أو غائبا بكافة خصوصياته ومرجعياته سواء على المستوى المحلي أو العربي أو الإنساني؛ ولهذا فإن اكتشاف هذه الهوية يعني اكتشاف التميز والمغايرة، واستيضاح الشخصية الإبداعية التي ما انفكت تعبر بصدق عن همومها الذاتية مستندة في ذلك إلى عالمها الشعري الغني ، وفكرها الجوهري الخلاق.

هذه المحاولة تبدو صعبة؛ وذلك يرجع إلى ما تمنحه ذائقتنا الفنية من اختلاف واضح لم يحسم بعد مع سمات النص الجديد، والذي يتورط بعضنا في فهمه فهما مغالطا، إلا أن سمات الهوية تمنحه تميزا بما يتسق وحميمية العلاقة بين مرجعية الموروث، وخصوصية الذات التي تتعامل مع هذه التجربة الفريدة، مما يرفد في النهاية مسوغات المشروعية التي نستند إليها حينما نقول: شعرا عمانيا جديدا.

إن هذا الشعر – من جانب آخر – يطرح أسئلة كبيرة على مستوى التلقي، لكنه مع ذلك يفرض لنفسه كيانا أدبيا محضا سرعان ما يمتزج بمسار التحولات التي تعيشها وتنجزها القصيدة العربية الحديثة ابتداء من مجلة " شعر"، وحتى "كلمات" و"نزوى" المعاصرتين، ناهيك عن بيانات الحداثة التي تطلق بين وقت وآخر[2].

وإذا كانت تلك الأسئلة الحائرة قد مثلت في وقت مبكر في بلادنا جزءا رئيسا في مسار الحركة الأدبية/ الثقافية، فإنها بلا شك نهضت بهذه القصيدة، وفتحت مجراها محكومة بالاندفاع والانكفاء، والقوة والطموح، وخلقت جيلا من الشعراء مستندين إلى مرجعيات الهوية؛ هذه الهوية التي يرجع البحث فيها إلى سطوة النص وكيانه، وهو لا يستمد إبداعاته إلا من جهة كونه كيانا تاريخيا.. إنه يفتح مجراه مأخوذا بقديمه وماضيه منشدا إلى ذاكرته، متواصلا معها، مما يخلق شيئا من التغاير بعد مرحلتي الصهر والحرق الضروريتين لتلك المغايرة.

لا نريد هنا أن نطرح تنظيرا للتغاير أو مكمن الهوية، بل حتى للحداثة نفسها، بقدر ما نريد أن نستحضر كواشف التجربة على مستوى القيمة الفنية التي تحفل بها، فالمراهنة الحقيقية على ما تقدمه هذه التجربة من تكوينات لا على ما تحتويه من فوارق وتشظيات قد توجد فيها حينما يختلط في مفهوم الحداثة الحابل بالنابل، فغدا باستطاعة الكثيرين أن يركبوا غمار هذا السهل الممتنع ... في هذه المساحة الحرة تتجلي كواشف التجربة بما تقدمه من علاقات أزلية مع واقعها الذي تقوم عليه؛ خاصة إذا ما عرفنا أن هذا الواقع بات ممتلئا بفضاءات التمرد والرفض لا بالمعنى الخاص، وإنما بالمعنى العام الذي يجعل من شعراء التجربة شعراء إصلاحيين/ تنويريين، وظفوا جلّ إبداعاتهم نحو الواقع بروافده المختلفة، أدبية كانت أم ثقافية عامة، فقدموا بذلك رسالة

مهمة للمجتمع أشار إليها عبدالله الطائي في مجمل حديثه عن الشعراء المحدثين [3] ولهذا فقد بات من الواضح أن نصوص هذه التجربة على كافة مستوياتها كانت تقلب نظم الأشياء والعلاقات والقيم وتسخرها نحو خدمة أهدافها وتطلعاتها، مما جعلها – في النهاية – موصولة بحلم الإصلاح والتنوير، وبناء ذائقة جديدة في النص الشعري تطمح إلى الرقي الفني سواء أتم ذلك بصورة مباشرة أم غير مباشرة، صورة تفيض بالتجربة في بعديها الداخلي والخارجي على حد سواء، فتتناغم وتتصادم مرات كثيرة مع النفس والواقع مشكّلة بذلك موقفا فكريا ثابتا يتردد صداه بأنماط وصور مختلفة، وتتسرب مضامينه بصورة واعية، أو غير واعية في أنسجة النصوص الشعرية لتكون المحصلة رؤية الذات لهذا العالم الذي تحاوره؛ ولذا كانت جميع خيوط هذه المضامين مشدودة بسلسلة من العلاقات المركزية ومرتبطة بما يسمى "البؤرة الارتكازية للنص" وهذه – في حد ذاتها – رسالة تمر من خلالها هذه العلاقات فتتلاقى وتتقاطع باتجاه حركة التغيير الذي يمثل الحلم الدائم للذات الشاعرة في تخطي الواقع ومغايرة المألوف والسائد بصورة تعتمد على فك العلاقات بين نظام الأشياء وإظهارها بروح الشاعر لا بروح الواقع.

من هذا المنطلق وحده يمكن الدخول إلى التجربة الشعرية الجديدة في عمان ممثلة في هويتها المحلية الغارقة فيها حتى الثمالة وما مفرداتها التي حملت لواء التنوير إلا ضرب من ضروب هذا الكيان الشعري الذي وضع بصمت بصمته في خارطة الشعر العربي الحديث.

. أولا: التراث ملمح الهوية في التجربة الشعرية العمانية (مدخل نظري)

لقد تمكن الشاعر العماني المجدد من خلال توظيفه التراث من التأكيد على هويته المحلية والعربية، وتجلى ذلك في اتكائه على تراثه العريق وبخاصة رموزه وأحداثه وتاريخه وتقاليده وقيمه وأدبه الشعبي، وحكاياته، وحرص على توظيفها فنيا فيما يخدم النص الشعري، كما لم ينس قضايا أمته فتفاعل معها، وغرق في همومها معتمدا في ذلك على آليات الرمز التي تزخر بها البلاغة العربية منذ القدم، وهذا في حد ذاته اعتراف بالقيمة الاعتبارية للتراث المكمل للهوية، ومن منطلقه استحالت كثير من قصص الحب والعشق – على سبيل المثال – في النص الجديد إلى ظواهر وطنية سياسية عزف عليها الشاعر، فتحولت المحبوبة إلى وطن منحه كل الحب والوفاء.

وقد كان لتوظيف الشاعر العماني المجدد للتراث ممثلا في بعده البيئي دور في التأكيد على الالتصاق بالأرض والوطن، فغدا الحديث عنه من خلال طقسه ومناخه وتاريخه وقلاعه وصحرائه وأشجاره وكثبانه وجباله ونخيله وواحاته وأفلاجه ضربا من ضروب الانتماء التي حرص عليها ووجه رسالته إليها.

كما استطاعت هذه التجربة أيضا أن تقلب معيار توظيف هذا التراث، فأصبحت الأغاني الفلكلورية، والفنون الشعبية، والألعاب والحرف، والأشعار رموزا تتوالى بكثافة لتشكل جوهر النص الشعري بعدما كانت شبه غائبة من خطاب الشعر، أو قل خطاب العلم والمتعلمين.

لقد تمكن شاعر التجربة الجديدة في عمان أن يعيد لهذه الفنون والآداب التراثية هويتها أو خصوصيتها بل و قيمتها الاعتبارية ويجعلها جزءا لا يتجزأ من كيان القصيدة، إن لم تكن جوهرها الأصيل ومنظومتها الفنية، وفي المقابل تمكن هذا الشاعر بواسطة توظيفه للتراث من نقل صورة مجسّمة لأرجاء وطنه العماني الممتد من الخليج العربي شمالا، حتى المحيط الهندي وبحر العرب جنوبا، مرورا بالصحراء الواسعة والجبال الشاهقة والأرخبيل المغلق (مضيق هرمز) ؛ حيث رصد تفصيلات البيئة المحلية والتراث، فاستمع إلى تناغم اللهجات الإقليمية من " شحرية" إلى "شحية" إلى "صورية"، وإلى نداءات الباعة في أسواق مطرح وصحار وصور وظفار، كما طرب لأغاني البحر، وتغنى "بشلات" البر، وتعرف على ألعاب الصبية وحكايا الفتيات، وانتشى بعبق البخور، وبالقهوة العمانية، واحترق بوهج الشمس في رمال "بني وهيبة "وصحاري" الربع الخالي " المكونة في حقيقتها فضاء منقطع النظير، وأكثر من ذلك وقف هذا الشاعر وقفة المتأمل من قضايا وطنه وتاريخه وأساطيره التي أدهشته، فوظف أفكار السحرة والمغيبين واتخذ أفكارها ثيمة من ثيمات نصه الذي حمل أبعادا وجدانية عميقة، وأكثر من ذلك التفت إلى التاريخ التفاتة العاشق، فغدت " زنجبار بمجدها التليد أفقا يخاتل مخيلته ، ويدفع بها لا إلى الحزن والندم كما فعل الشاعر التقليدي، وإنما إلى الرمز والتحليق والإيماء والفخر والاعتداد.

لقد جلّى الشاعر أغلب هذه المعطيات، وأسهم نصه الجديد المتجدد في تنويع ثقافة القارئ وإيصاله بجذوره، حيث عمل على إيجاد نمط خاص من القراءة تحيل إلى الثقافة في أدق تفاصيلها، وما هي إلا ضرب من ضروب التناغم مع الحياة التي لا تحتمل إلا بسلاح الثقافة، فالنص الجديد نص ثقافة وكاتبه مثقف لا محالة، وبذلك يحرص هؤلاء القراء على تطوير أدواتهم الثقافية بغية الوصول إلى مكامن التجربة التي لم تعد معانيها في مبانيها أو ببطن مبدعيها، وإنما في عقل قرائها ومتذوقيها، إنهم بذلك يعيدون قراءة النصوص ويكسونها ثوبا أكثر نضارة وإشراقا.

إن توظيف التراث من المراحل المتقدمة في بنية النص، ولهذا فهي مرحلة تتجاوز أنماط بعثه واستلهامه إلى التعامل معه فنيا، بحيث تنعكس رؤية الشاعر المجدد على عناصره التراثية التي تعيد خلقها وتشكيلها وفقا للواقع الجديد، والمعطى الأجد، إنها معادلة متغيرة الأطراف تزداد فيها الثوابت بزيادة المتغيرات ، فشاعر هذه المرحلة يوظف التراث بقدر ما يأخذ منه، ويحاول أن يرفده بدماء جديدة، فتصبح عناصر التراث ذات صورة مغايرة تماما وكأنها من نسج عالم مليئ بالكلمات المتقاطعة.

إن تجربة الشعر العماني الجديد جزء لا يتجزأ من صميم تجربة الحداثة في الشعر العربي ؛ ولذا فهي مرشحة في نظرنا أن تكون مجالا للتأثير مع بعض التجارب الوليدة المقتفية للنهج الحداثوي، وأن يظهر نتاج ذلك على شكل محاكاة أو تعالق أو تناص يأخذ فيه فريق من الشعراء بلباب فريق آخر فيما يسمى بعلاقات الأشباه بالنظائر، وأن يكون للشعراء العمانيين أشكال مماثلة منسجمة مع نظرائهم العرب الذين قد تكون تجاربهم أكثر قدما أو انفتاحا على المستوى الثقافي

والاجتماعي مع وعي كبير بالخصوصيات المكملة للهوية، لا المشكلة لخصوصية الآخر، أو المجسدة للرافد الغربي المتدفق بقوة في فضاء القصيدة العربية.

هذه بعض ملامح التراث المنبثق من الهوية في بعدها التظيري. أما في بعدها التطبيقي فنلقاه في واحدة من التجارب الغنية الخصبة... إنها تجربة الشاعر سيف الرحبي، هذا الشاعر الذي "بلغ بالشكل الشعري مرحلة رفيعة من التطور والنضج على مستوى أبنية المضمون واللغة والإيقاع"[4].

. ثانيا: التراث ملمح الهوية في التجربة الشعرية العمانية (مدخل تطبيقي)

إن تجربة سيف الرحبي بغناها الكمي (سبعة عشر إصدارا تقريبا) والكيفي (الانتقال بالنص إلى فضاء الحياة) تحتاج إلى أكثر من دراسة مستفيضة كما يرى الدارسون، ولكننا هنا نحاول أن نقف عند ظاهرة التراث المستوحية للهوية العمانية في أدق تفاصيلها من خلال دواوين شخّصت عناوينها هذه الظاهرة بامتياز، ومن ذلك "الجبل الأخضر" و"رجل من الربع الخالي" و"جبال" ، ناهيك عن عناوين كثير من القصائد التي تنحو منحى الهوية العمانية بعبقها ورونقها، من مثل: "سليمة الأزدي" و"وبورتريه سرور" و"بيتنا القديم" و"قصيدة حب إلى مطرح" وغيرها إضافة إلى إهداءاته المتوسلة خصوصية الذات وحميمية المناسبة ..

لقد تعامل الرحبي مع هويته بوعي، فأحال مفرداتها إلى مصهر إبداعي راح يذيب فيه كل العناصر المتباعدة والمتقاربة ليخلق منها مادة شعرية جديدة تزينها في ذلك صوره المركزة ولغته الشفافة المتناهية التي بفعلها لم تعد مفردات الهوية تدل على ماهيتها المعتادة، بل على كيان الشاعر وشخصيته وروحه.. إنه بمعنى آخر يذيبها في ذاته فتومئ إليه شخصا صميميا أصيلا عريقا كعراقة مفرداته وأسلوبه ... أليس الأسلوب هو الرجل كما قال الأقدمون ..

لقد صبّ الرحبي هويته المحلية والعربية في نصه وأخلص لها إخلاصا كبيرا ، ويظهر ذلك في غير واحد من نصوصه التي نختار منها المقطع التالي :

حين تمددت لأول مرة على شاطئك

الذي يشبه قلبا نبضاته منارات

ترعى قطعانها في جبالك الممتدة عبر البحر

أطلق بين مقلتيك منجنيق طفولتي

وأصطاد نورسا تائها في زعيق السفن[5]

لم يعد في هذا المقطع فارق يمكن ملاحظته بين مفردات الهوية المحلية المشكلة للذات الشاعرة (الشاطئ، السفن، المنارات، الجبال، القطعان، النوارس...)، بل امتزجت هذه المفردات بهوية الطفولة البريئة حينما تذكرها الشاعر بشغف امتزج برغبة الحنين الجارف للماضي الساحر الخلاب حينما كان " يطلق بين مقلتيه، ويصطاد نورسا".

ومن جانب آخر فالصورة في هذا المقطع توغل بالمكان من حدود المادة إلى آفاق الوجدان، فالمكان هنا (مطرح) يفقد خصوصياته المادية (شاطئ / سفن) ليكسب خصوصيات جديدة مستعارة من حقل الوجدان والروح، فإذا المدينة قلب نابض ومقلة، وهي مكونات تأتي تعويضا لأخرى مثل المنارات والشواطئ والنوارس والسفن، وبهذا المعنى يخرج المكان من دائرة الحياد الشعري، بل من دائرة الوجود الخارجي الموضوعي ليصبح مكونا أساسيا (قلب/ مقلة) من مكونات الذات الشاعرة.

هذه الصورة محكومة بهاجس الحنين، وهو حنين إلى الطفولة، وإلى مدينة مستلة من الذاكرة؛ لذلك لا يبقى من مطرح الواقع إلا النوارس والسفن رموز الحلم والتحول الدائم المستمر.

يلجأ الشاعر من خلال ذلك إلى تأكيد الانتماء الذي هو لحظة حالمة مستشرفة يتشكل منها المهاد والأبعاد عبر ابتعاث للماضي النابض بالهوية، هذا الماضي يكمن في ملامح من قريته سرور، حيث وداعة الحياة، وفطرية الطبيعة تؤديان دورا في صياغة الفعل الإنساني الجامح ، يقول وقد تلبست ذاته ذكرى "زعيق الحطابين" و"مراصد الصبية" و"شجرة الفرصاد" و"ضفدع السواقي":

شجرة الفرصاد الأولى في قعر دارنا

أتذكرها الآن

سماء عصافير يجفل فيها الغيم

مراصد الصبية في مضارب الظل

وهناك أيضا ضفدع السواقي

وزعيق الحطابين

حين تحفر الظهيرة مآتمها في الصخر

يقدم هذا المقطع تأكيدا على الانتماء للمكان من خلال تحديد البؤرة المركزية للمشهد "قعر دارنا" الموحية بعمق العلاقة بين الذات الشاعرة ومفردات الهوية المحلية من طرف، وبينها وبين ذاكرة الماضي وفعل المكان من طرف آخر، ولهذا فمتعة المشهد في استقصائه تفاصيل المكان الذي يعيد إلى الذات تفاصيلها في مشهد نابض بالحيوية مفعم بالنشاط، وهذا يتضح من خلال استيحاء الشاعر لمشاهد واقعية مستقاة من نمطية الحياة في القرية حيث عادات الصبية في اصطياد العصافير، وعودة الحطابين، ونقيق الضفادع في سواقي "الأفلاج" في ليلة شتوية باردة، كل هذه المشاهد تعيد الهوية إلى ذاتها وتجعل الشاعر يعيش ماضيه في حركة ارتدادية محسوبة ومؤطرة وكأنه ابن ماضيه لا حاضره، وقد ساعده في ذلك امتلاء الذاكرة بالأشياء الهامشية والثانوية وغير المحسوسة، ولا شك في أن تشبع المكان/ القرية بكل تلك التفاصيل عمل على حل أزمة

الذات الشاعرة، مع زمن اللحظة الشعرية بتطهيرها وتحريرها، فاستعادت صفاءها ورونقها، ولو إلى حين حسبما تورد نظريات علم النفس في هذا المقام.

وفي مستوى الصورة يرسم السطر الأول من النص الفاصل بين بناء الصورة الشعرية ومرجعيتها، فالنص قائم على التذكر، وهو عودة من الأنا "الحاضر إلى الماضي.. الصورة مجتثة من تفاصيل مضت في الواقع، وظلت ثابتة في مخيلة الشاعر كالوشم، وهي على بساطتها: الدار – مراصد الصبية – مضارب الظل – شجرة الفرصاد – ضفدع السواقي – الحطابون – تحيل على توق نفسي من الشاعر إلى هذا العالم البسيط الذي افتقده منذ الطفولة، كأنه يعلن الرغبة في مغادرة واقع التعقيد الذي يعيشه عبر السفر شعرا وخيالا إلى مرابعه الأولى حيث الحياة تتدفق ببساطة وتألق.

. ثالثا: ملمح السؤال الحائر وإشكالية الهوية

تلح على الشاعر بين وقت وآخر عديد من الأسئلة والأطروحات هي نتاج مراهنته على الواقع الذي حكم ذاته، فوجد نفسه محاصرا بطوق الهجرة والترحال الدائم ابتداء من لحظة الوعي الأولى حينما وجد نفسه في بلاد "العالي" مغتربا، وانتهاء بالهجرة النفسية التي يترجمها سؤاله التالي:

كل صباح

حين تستيقظ من نومك الملئ بالمذابح والأحلام

تسأل نفسك عاما بعد عام

أمام أرض صماء وأرخبيل مغلق

منذ ستة وعشرين عاما

ماذا تفعل في هذه البلاد ؟[7]

تطفح الصورة بنفس ساخط على الواقع الموجود، واقع حرص الشاعر على تحديده زمنيا بستة وعشرين عاما ليؤكد فضه له في النوم واليقظة، والعجيب أن الحلم في هذا المقطع تحول إلى جزء من الحقيقة، فالشاعر وهو يستيقظ إنما يتحول من عالم المذابح إلى عالم الأرض الصماء والأرخبيل المغلق، السؤال الذي يغلف النص يعيده في الحقيقة إلى منطلقه حيث القلق الفائض الذي يحكم علاقة الشاعر بالمكان، وما هي إلا برهة حتى تتحقق للسؤال التعجبي إجابته التقريرية المقنعة (أرض صماء ، وأرخبيل مغلق).

إن موضعة السؤال الحائر تبدو واضحة وفيها يتحول الشاعر إلى عالم الرومانسيين التائهين، الساخطين، الضائقين ذرعا بواقعهم، الرافضين كافة البنى السائدة والمكرسة فيه لما تنطوي عليه أحلامهم من آمال كبار ربما لم تتحقق، إلا في ظل مثالية بعيدة المدى، كما أنه في كثير من

الأحايين باحث عن حضن دافئ يلبي طموحه، ويحقق رغباته، فيجد في السفر والهجرة والترحال ثيماته المفضلة باستمرار، كما يجدها في مقام آخر في حضن أمه حينما ألقى نفسه فيه في محاولة للإنقاذ والمكابدة، وتمتد جذور ذلك القرار الخلائصي – إذا صح التعبير– إلى القصائد الأولى التي كتبها في أواسط السبعينات وكانت الأم فيها مرادفا للمكان حيث الصرخة الأولى والحلم الدائم. يقول :

أيها الوجه السماوي المضمخ بحنان الآلهة

يا حقل الصلوات ودموع القديسين

يا وجه أمي

……………

وداعا يا أمي

ويا أيتها الذنوب المقدسة

احتضني أشجار قلبي

وخذيني إلى رحمك الملعون[8]

هذه الكثافة من النداءات التي تحفل بها لغة الشاعر هي التي يستعيد بها ذاكرة الصور المفتقدة، وبدلا من أن يلتفت وراءه كي يرى مشاهدها راح يطيل النظر في ظلها سعيا منه إلى إعادة خلقها خلقا فنيا عبر مفردات التغريب والترحال التي أدت دور المجلي لغبار الزيف عن كل صورة من الصور البريئة وخاصة صور الطفولة، ويعيد إنتاجها كل مرة على نحو يتناسب مع مفارقات اللحظة الراهنة من تجربة الشاعر المعيشة، إنها إعادة خلق وتفكيك لمشاهد كامنة في النفس تكون اللغة إحدى معاولها حرثا وسقيا وتقطيعا لتكون المحصلة إنتاجا وفيرا نلمسه في قوله :

بعد قليل ستجتاز البوادي نحو الأحلام

ستجتاز حاجز السحرة

ورافعات الجبال الأسطورية

لكن الحافة لا تنتهي إلا إلى أعماق الهاوية

والقافلة تتلاشى

خريف يمر ومدن تتشظى[9]

في هذا المقطع نجد أن الحالة الشعرية المسيطرة عليه محصورة ملامحها في عدد من الدلالات تتمثل الأولى في الضمير المتصل بالفعل المضارع (سنجتاز) وما يعود عليه من أحوال وصفات (الجبال الأسطورية، أعماق الهاوية) وهذا الضمير يؤول بشكل أو بآخر إلى دلالة الفعل

(نجتاز) الموحي بتخطي الواقع، والقفز عليه، وكسر عزلته، وتحرير راهنه، إنه بمثابة الرؤية للعالم كما يسميها جولد مان، أو بمثابة أصداء لحالة الذات الشاعرالحالمة في عزلتها ومعاناتها، وتفاعلها مع المحيط (الواقع/ المدينة/ العالم) كما يوضحها النص، وتترجمها مقاطع أخرى من مثل قوله:

بين النوم واليقظة

بين الصحو والمطر

كان يمضي حمار جارنا القديم

الذي أتذكره الآن تحت شجرة التين

عائدا من أسفاره السعيدة بين البندر والقرية

كان يمضي القيلولة تحت الشجرة المثقلة بالظهيرة والعصافير

ناعسا وعلى رأسه تاج من الذباب

لا يتذكر شيئا

في هذا المشهد التصويرى/ التذكري الحالم بالاسترجاع وبوقع المكان، تتحول مشاهد الهوية من رؤية طبيعية إلى التقاطات لأشياء صغيرة وهامشية هي في حد ذاتها مكونات الطفولة والقرية والمجتمع القروي، ويتسنى للذات الشاعرة من خلالها تحقيق ما ألح على النفس من تذكر وحنين وشغف بالماضي والتوق إلى تلك البراءة التي تترجمها مفردات (البندر – القرية – الحمار – شجرة التين – الجار القديم)، والشاعر يعتمد في طرحه لهذه المفردات على حالة التشابك والانصهار بينها وبين تداعيات الذات وتحولاتها الشعورية ، حتى غدت أفعالها منسجمة مع خصوصية الواقع المشكل للهوية والتراث، وحين تم ذلك الانصهار استفاقت تلك المشاهد على تبدلات الزمن وفعله فيها فما كان من الشاعر إلا أن يفيق أيضا بعد أن راقب وتوحد واستفز عواطفه، وكأنه يقول: إن للزمن دورا في التغيير، ويتحقق ذلك إذا ما عرفنا أن تلك المشاهد تتراءى للشاعر وهو "بين النوم واليقظة" أو بين الصحو والمطر، فكان نتاج ذلك العودة والرجوع كما يعود ذلك الحمار متعبا من أسفاره البعيدة أو السعيدة كما يسميها الشاعر.

لقد راحت الصور تعبر عن تلك الهوية دون الإحالة إلى تفاصيلها بشكل مباشر، فجاءت كما في المشهد الواقعي تقبع في مكونات قصتها السردية وكأنها حكاية من فصل منته، إلا أن رمزيتها جعلت منها المعادل الموضوعي للحظة الراهنة التي لم يعد لها مناخ ولا صيغة تستوعبها في إطار مكابدة الشاعر وصراعه مع الغربة.

بهذا الشكل الثري صار الرحبي يبلور رؤية شعورية وفكرية أصيلة في تجربته الشعرية؛ رؤية تتأسس على الغربة العميقة التي تسحق ذاته، فيجعل من الواقع رمزا، ومن الرمز واقعا، ينأى بنفسه وتجربته عن مآزق الانفلات بكل صوره وأشكاله، ولهذا صار ملمح الهوية لديه مركبا من تلك العناصر والأشكال والأماكن التي امتزج دمه بها ، يتراءى ذلك في المقطع التالي الذي يتساءل فيه في لحظة استشرافية حالمة، إنها ملمح السؤال المكون للهوية، يقول:

أي الأماكن كانت مستقرا؟

أي طفولة كانت لك؟

وبأي زمن رميت سهامك في عيون الفجر؟

فسقطت عصافير الأبدية

لا تتذكر شيئا

لا تنسى شيئا

مشدودا إلى وتر الجبال

تمشي مغمض العينين

في طرقات مليئة بالذئاب [11]

إن النفس الشعري في هذا المقطع محكوم بهاجس الغربة بل الاغتراب، وهو ينهل من التجارب الأصيلة في هذا المستوى، فتسمع عبره صوت أبي العتاهية، يطلب المستقر بكل أرض، فلا يجد له بأرض مستقرا، وعلى هامش هذه الغربة تفقد الأشياء الأصيلة جوهرها ، فيصبح كل الكون فراغا مريعا، تفقد الطفولة معناها، وكذا الفجر والعصافير، وكأن هذا الإنسان الغريب منبت، مجتث، لا جذور له، لا طفولة له، لا أفكار، لا عصافير، والأفظع أن الغربة التي حرمت الشاعر هذه المكونات الحميمية قد أهدته بمقابلها وحشة في دروب تملؤها الذئاب، صورة الفاجعة، وقد تجددت في أصالتها؛ إذ لا يخفى ما في عمق هذه الصورة من أنفاس الملك الضليل وهو يتآلف صوتيا مع الذئب في الأودية المقفرة، والرحبي هنا لم يكن سوى خليع الطفولة الذي استعاض رغما عنه دفء الماضي في الغربة بثلج الوحدة في المدينة .

رؤية التطلع – إذن – في هذا المقطع تحكم رؤية الشاعر (سهامك في عيون الفجر... مغمض... مشدودا) كلها رموز أفقية لحالة واعية بالغربة، حيث يتصدر الزمان من خلال الطفولة، والمكان، من خلال القرية، حالته تلك... إنها مكونات تدمي قلبه فيشتاق إليها.

هذا هو سيف الرحبي شاعر يجمع تفاصيل الواقع [12]، وينسجها في خيط يشكل منه بعدا أثيريا محببا إلى النفس، أي نفس، دون أن يلجأ كثيرا إلى أدوات البلاغة الرتيبة ، وهذا هو الشعر الجديد أفق بلاغي حميم يخلص له الشاعر فيحوله إلى صدمة ودهشة وترقب ، إنها بلاغة الصدمة كما يقول إدريس بلمليح[13].

. **الهوامش**

1 – سيف بن ناصر الرحبي شاعر مجدد من مواليد قرية " سرور " بولاية سمائل عام1956، و يُعدّ امن أكثر الشعراء حضوراً في تجربة الشعر الجديد في عُمان، كما أنه مشارك نشط في كافة الملتقيات والفعاليات الثقافية والأدبية، وقد اكتسب هذه المكانة جراء أسفاره وتنقلاته في المدن العربية والأوروبية. يغلب على شعره توظيف الذاكرة المحلية توظيفاً فنياً، مما يجعل تجربته ذات خصوصية عمانية متفردة. ويحسب للرحبي – بجانب موهبته الإبداعية المتميزة – أنه أرسى دعائم التواصل الثقافي لثقافة بلده عمان مع بقية الأقطار العربية والأجنبية عبر مجلة نزوى الثقافية. صدرت له الدواوين التالية:

. نورسة الجنون، ط 1، ب.م، دمشق،1981 .19 قصيدة.

. الجبل الأخضر. ط 1، مطابع ألف باء. دمشق، 1983 .(131 ص)، 5 نصوص.

. أجراس القطيعة، ط 1 ، ب . م . باريس، 1985. 26 نصا.

. رأس المسافر، ط 1، دار توبقال، المغرب، 1986. (55 ص)، 27 نصا.

. مدية واحدة لا تكفي لذبح عصفور، ط 1، منشورات اتحاد كتاب الإمارات، 1988. (5 ص). 30 نصا.

. مدية واحدة لا تكفي لذبح عصفور، ورأس المسافر، ط 2، المطبعة الشرقية ومكتبتها، سلطنة عُمان، 1988،117 ص، 54 نصا.

. رجل من الربع الخالي،ط 1،دار الجديد، بيروت، 1993، (73 ص). 28 نصا.

. جبال، ط 1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1996، 94 صفحة. 31 نصا.

. معجم الجحيم، ط 1، دار شرقيات، القاهرة، 1996، (319 ص). 66 نصا.

. يد في آخر العالم، ط 1، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، 1998، (96 ص). 18 نصا.

. الجندي الذي رأى الطائر في نومه، ط 1، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، 2000. 32 قصيدة.

. مقبرة السلالة، ط 1، منشورات الجمل، كولونيا، المانيا، 2000.

. قوس قزح الصحراء، ط 1، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، 2003، (14 نصا، 144 ص).

. بعصا الأعمى في ظلام الظهيرة أو رجل من الربع الخالي (مختارات): سلسلة آفاق عربية، ط ، شركة الأمل للطباعة والنشر، القاهرة، ، (نصا، ص).

2 . انظر على سبيل المثال: بيان الحداثة لأدونيس، وبيان الكتابة لمحمد بنيس، وموت الكورس لأمين صالح، وقاسم حداد، البيانات: دفتر كلمات، إصدار أسرة الأدباء والكتاب، البحرين، ط1، 1993، ونشير كذلك إلى تلك المقالات التي نشرت حول جدلية الحداثة ومفهومها وسماتها وهويتها في صحيفة عمان منذ مطلع الثمانينيات وفي جريدة الخليج أيضا.

3. الطائي، عبدالله محمد: الأدب المعاصر في الخليج العربي، ط1، إصدار معهد البحوث والدراسات، القاهرة، 1974، ص .59

4 – الهاشمي، علوي (الدكتور): في تجربة الشعر العماني الحديث، كتاب فعاليات ومناشط المنتدى الأدبي، ع 5 ، 1994 ، ص 265 .

5 . " قصيدة حب إلى مطرح" ديوان معجم الجحيم " ط1 ، دار شرقيات، القاهرة، 1996، ص 131.

6 . قصيدة " مقاطع " ديوان " رجل من الربع الخالي " ط1 ، دار الجديد، بيروت، 1993، ص 62.

7 – قصيدة " منذ ستة وعشرين عاما " ديوان " جبال " ط1 ، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، 1996، ص 35 .

8 – قصيدة " مقاطع "

9 – قصيدة " منذ ستة وعشرين عاما " السابقة ، ص 37 .

10 – قصيدة " حكاية قديمة " ديوان معجم الجحيم " ، ص 237 .

11 – قصيدة " منذ ستة وعشرين عاما " السابقة ، ص 37 .

12 – بالإضافة إلى هذا الجمع الشعري، قام الرحبي بجمع ذاكرة طفولته في كتاب سماه " منازل الخطوة الأولى في أحوال الطفولة والأمكنة والحنين ، وقد صدر مرتين انظر الهامش رقم (1) .

13 – انظر بلاغة الصدمة عند سيف الرحبي ، إدريس بلمليح ، نزوى ، ع 6 ، أبريل ، 1996، ص 134 .

حجية الاعتراف في تكوين قناعة القاضي الجزائي

أ. دريسي جمال
كلية الحقوق – جامعة الجزائر 1

مقدمة:

يستمد هذا البحث فكرته الأساسية من المبادئ العامة التي يقررها قانون الإجراءات الجزائية، فمن خلال القراءة الأولى للعنوان يتبين أنه يرتكز على عنصرين أولهما الاعتراف كدليل وثانيها حجية هذا الدليل كأساس لاقتناع القاضي الجزائي.

فإذا كان الإثبات الجنائي غرضه التدليل على وقوع الجريمة وتحديد مسؤولية مرتكبها[1] ويرتبط ارتباطا وثيقا بالدعوى العمومية التي تهدف إلى إثبات إدانة المتهم، فإن مسألة البحث عن

الحقيقة تبقى من الأسس الهامة التي يصبو إلى بلوغها العقل البشري، ولقد تفاوتت المساعي الإنسانية في مختلف الأزمنة حول البحث عن نظام محكم يمكن من خلاله الكشف عن حقيقة الجريمة وملابساتها، غير أنها لم تستقر على نظام واحد وتباينت من مجتمع لآخر فظهر ما يعرف بالنظام الاتهامي الذي يصبو إلى ضمان الحرية الشخصية للمتهم بشكل يفوق اهتمامه بفاعلية العدالة الجنائية، إذ يكون القاضي أشبه بالمتفرج على الخصوم ولا تكون له حرية الاقتناع أي أن دوره ينحصر سلبا على الأدلة المعروضة عليه من قبل الخصوم، الأمر الذي يجعل الوصول إلى الحقيقة والكشف عنها غير مؤكدا، بخلاف النظام التنقيبي والتحري الذي يتميز بارتكازه على فكرة الحقيقة واتخاذها هدفا للتنظيم الإجرائي، غير أن هذا النظام أيضا لم يقم وزنا للحرية الشخصية للمتهم الذي أصبح تحت رحمة القاضي [2]، فظهرت الحاجة إلى نظام يوفق بين مزايا النظامين السابقين، يجمع بين الإثبات المقيد والإثبات الحر ولا يأخذ بالحرية المطلقة ولا بالتقييد الكامل، وإنما يجعل لكل منهما مجالا في الإثبات [3] يوازي بين حقوق الدفاع وحقوق الاتهام، ويكون دور القاضي ايجابيا من زاوية أن ضرورة البحث عن الحقيقة يستوجب تقديم الأدلة التي يبنى عليها الاقتناع القضائي، ولا يتقيد بالأدلة المعدة سلفا ويعرف هذا النظام بالنظام المختلط.

إن من الحقوق التي تضمنها الشرعية الإجرائية والتي تعد من حقوق الدفاع هي حق المتهم في الصمت والحق في أن يبدي أقواله بكل حرية، ومن ضمن الأقوال التي يدلي بها المتهم قد تكون دليلا تعزز دفاعه أو تكون اعترافا منه بالجريمة في حالات أخرى.

إن الاعتراف بالجريمة يعد من بين وسائل الإثبات يحتل مكانة هامة بدرجات متفاوتة وباختلاف النتائج المترتبة عنه، وقد ظل بهذه المكانة محاطا بهالة من الأهمية ومنزها من أن يطال أي انتقاص أو تشكيك في قوته التدليلية والاقناعية حتى أعتبر سيد الأدلة، غير أن امتداد الوسائل غير الشرعية التي ترمي إلى انتزاع الاعتراف من المتهم الذي يتمتع بقرينة البراءة، جعل الأنظمة التشريعية تحيطه بسياج من الشروط والضمانات للحفاظ على مكانته إلا أنه تم إخراجه من الأطر القانونية المقررة في القواعد العامة التي تعتبره سيد الأدلة فأصبح كغيره من وسائل الإثبات التي تخضع للاقتناع الشخصي للقاضي الجزائي.

. **دوافع اختيار الموضوع** : رأيت ضرورة التعرض إلى هذا الموضوع لما قد يمر به الاعتراف من ظروف وملابسات منها ما يتعلق بالمعترف ومنها ما يتعلق بمن يتلقى الاعتراف ومنها ما يتعلق بمن يأمل في صدور الاعتراف ولما يتسم به بنوع من الحساسية والخطورة حيث يسقط قرينة البراءة المعترف بها للمتهم.

دفعني إلى اختيار الموضوع عدة أسباب أهمها :

1-أهمية الاعتراف كدليل إثبات على غرار الأدلة الأخرى

2- ليس كل ما يصدر عن المتهم من أقوال تعد اعترافا وليس كل اعتراف يعكس حقيقة الواقعة الإجرامية يصلح كدليل يبني عليه القاضي الجزائي اقتناعه الشخصي

3− الشرعية الإجرائية مناط اقتناع القاضي بالاعتراف الصادر من المتهم.

لكن هل حجية الاعتراف تخضع لسلطة القاضي التقديرية المطلقة أم أنها مقيدة؟ وهل للقاضي الأخذ بالاعتراف ولو كان الدليل الوحيد في الدعوى؟ وهل تستوي حجية الاعتراف الحاصل في مختلف مراحل الدعوى ؟

للإجابة عن هذه الإشكالية ارتأيت أن أعالج الموضوع في فصلين:

تناول الفصل الأول ماهية الاعتراف وشروط صحته أما الفصل الثاني فيتعلق بسلطة المحكمة في تقدير قيمة الاعتراف وحدود هذه السلطة.

. الفصل الأول: ماهية الاعتراف وشروط صحته

نظرا لأهمية الاعتراف في مجال الإثبات الجنائي ولبلوغ غاياته لابد من تحديد ماهيته وشروطه وهو ما سأتطرق إليه في هذا الفصل:

. المبحث الأول: مفهوم الاعتراف

باعتبار أن الاعتراف هو دليل قولي غير محسوس، أضحى من الضروري الإحاطة بمدلوله الصحيح وتحديد أنواعه وأركانه.

. المطلب الأول: مدلول الاعتراف وطبيعته القانونية

1− مدلول الاعتراف:

أ− المدلول القانوني للاعتراف : بالرجوع إلى نصوص قانون الإجراءات الجزائية لاسيما المادة 213 [4] منه، نجد أن المشرع الجزائري رغم النص صراحة على الاعتراف إلا أنه لم يعطي تعريفا محددا للاعتراف، بل اكتفى بالقول بأنه شأنه كشأن جميع عناصر الإثبات التي تخضع للسلطة التقديرية للقاضي الجزائي، وبالتالي فانه ينصب على الوقائع المرتكبة من قبل المتهم وهو ما أقرته المحكمة العليا في إحدى قراراتها[5].

ب− المدلول الفقهي للاعتراف: الفقهاء فلم يعطوا تعريفا موحدا للاعتراف، فمنهم من يرى أن الاعتراف هو إقرار المتهم بالواقعة الإجرامية، ومنهم من يرى أن الاعتراف هو إقرار المتهم بالتهمة المنسوبة إليه [6] وأؤيد الرأي القائل بأن الاعتراف يرتبط بالواقعة الإجرامية وليس بالوصف القانوني الذي أطلقه المحقق على تلك الوقائع.

2− **الطبيعة القانونية للاعتراف**: اختلف الفقهاء حول الطبيعة القانونية للاعتراف، فمنهم من يرى بأنه يأخذ حكم التصرف القانوني حيث تتجه إرادة المعترف إلى إحداث الأثر القانوني

المترتب عن الاعتراف[7] كما هو الحال في الإقرار المدني، والبعض الآخر يرى أن الاعتراف هو عمل قانوني بالمعنى الضيق حيث أن إرادة المعترف لا دخل لها في ترتيب الآثار المترتب عن ذلك الاعتراف[8] أما البعض الآخر فقد ذهب إلى التمييز بين الاعتراف باعتباره عمل إجرائي أي يصدر أثناء الخصومة الجنائية والتي لا تنشأ إلا تحريك الدعوى العمومية [9] على خلاف الاعتراف باعتباره عملا غير إجرائي الذي يصدر خارج الخصومة الجنائية.

. المطلب الثاني: التمييز بين الاعتراف مع غيره من الأقوال

ليس كل الأقوال التي تصدر عن المتهم تعد اعترافا منه بالجريمة فهناك أقوال لا ترقى بأي حال من الأحوال إلى المعنى الصحيح للاعتراف مهما كانت دلالتها وقيمتها:

1- **الاعتراف والشهادة وإفادة متهم ضد متهم آخر:**

إن الاعتراف الجزائي هو إقرار المتهم على النفس [10]، أما الشهادة فهي أن يدلي الشخص بما رآه أو سمعه عن الجريمة أو فاعلها سواء في مقلة الإثبات أو النفي [11] ويكون إدلاء المعلومات عن الغير، فالشاهد شخص غريب عن الاتهام [12]، كما أن الاعتراف يدلي به المتهم دون حلف اليمين القانونية، أما الشاهد فحلفه اليمين أساسي وجوهري لقيمة شهادته كدليل في الدعوى وإذا تضمن الاعتراف أقوالا غير صحيحة لا يعد ذلك تزوير معاقب عليه، أما إذا تضمنت الشهادة أقوالا غير صحيحة عوقب الشاهد بشهادة الزور[13].

كما أن الاعتراف ينطوي على عناصر منها إقرار المتهم على نفسه بالوقائع المكونة لأركان الجريمة كلها أو بعضها، فهو مسألة شخصية متعلق بشخص المتهم لا بشخص غيره [14]، أما الأقوال الصادرة من متهم على آخر فهي في حقيقتها ليست إلا شهادة متهم على آخر، وهي من قبيل الاستدلالات التي يجوز للمحكمة أن تعزز بها ما لديها من أدلة أخرى.[15]

3- **الاعتراف وطلب الإيضاحات والادعاء:** يختلف الاعتراف عن طلب التوضيحات، لكون الاعتراف هو ما كان نصا في اقتراف الجريمة، أما ما يدليه المتهم من إيضاحات عن واقعة معينة أثناء المرافعات والمناقشة فلا تحمل معنى الاعتراف، فالتوضيحات تعد وسيلة لتوضيح الرؤى للقائم بالاستجواب عند استجوابه للمتهم، وقد تهدف إلى إنكار أو نفي ما نسب إلى المتهم من وقائع ودفع مزاعم الغير عكس ما هو عليه الحال في الاعتراف بالجريمة.

كما يختلف الاعتراف عن الادعاء فهو مجرد أقوال يدلي بها الخصم ردا على مزاعم الخصم الآخر، وبذلك يعد الادعاء وسيلة للدفاع من شأنه إنكار ما نسبه إليه الآخر بتقديم أدلة

4- **الاعتراف والإخبار بالجريمة والشائعات:** يلاحظ أن القانون لم يميز بين الأقوال التي يدلي بها الشخص من حيث كونها مجرد إخبار أو إبلاغ أو اعترافا بالجريمة، غير أنه كثيرا ما يرتبط الإبلاغ والإخبار بحالات الإعفاء من العقوبة ومنها ما نصت عليه المادة 199ف1(ق.ع) وعليه إذا تم الإخبار من غير المتهمين بالجريمة وهو الشخص الخارج عن دائرة الاتهام الذي لا تربطه أية علاقة بالجريمة فهذا يعد بمثابة شهادة وليس اعترافا.

كما أن الاعتراف يختلف عن الشائعات التي يرددها الأفراد عن موضوع معين، فهي بمثابة الترويج لخبر مختلق لا أساس له من الواقع أو هي المبالغة في سرد خبر يحتوي جزءا ضئيلا من الحقيقة.

. <u>المطلب الثالث</u>: أركان الاعتراف

أركان الاعتراف هي العناصر اللازمة لوجود الاعتراف لكن ليس هناك تحديد موحد لهذه الأركان، فالبعض يرى أنها تتضمن ركنيين وتشمل إقرار المتهم على نفسه وان ينصب على ذات الواقعة الإجرامية[16]، والبعض يضيف إليها ركن ثالث وهو أن تكون الواقعة ذات أهمية في الدعوى وأن تقرر لمسؤولية المتهم[17]، أما البعض الأخر فانه يدرج البعض من هذه الأركان ضمن شروط الاعتراف[18]، لكن إذا نظرنا إلى مجمل هذه الأركان نرى أنها لا تخلوا من عنصرين وهو إقرار المتهم على نفسه وان يكون موضوعه هو الواقعة الإجرامية:

1- **<u>تسليم المحامي بالتهمة المسندة إلى موكله</u>:**

لا يجوز للمحكمة أن تستند في حكم الإدانة على إنكار المتهم واعتراف المحامي مكانه [19] لكن إذا سلم المحامي بصحة إسناد التهمة إلى موكله أو بدليل من أدلة الدعوى وصادق عليها المتهم صراحة، فان ذلك يعد اعترافا بالمعنى القانوني السليم.[20]

2- **<u>الاعتراف الصادر من المتهم على غيره (العطف الجرمي</u> [21]):** قد يتطرق اعتراف المتهم عند استجوابه إلى ذكر أمور صدرت عن متهم آخر، كما لو ذكر أن غيره قد شارك معه في الجريمة أو كان فاعلا أصليا فيها، فمثل هذه الأقوال لا تعد اعترافا، لأن الاعتراف هو إقرار الشخص بواقعة ينسبها إلى نفسه، وتكون حجتها قاصرة عليه، أما الأقوال الصادرة من متهم على آخر فهي بمثابة شهادة متهم على آخر[22].

. <u>المطلب الرابع</u>: أنواع الاعتراف

1- <u>من حيث الجهة التي يصدر أمامها الاعتراف</u>:

أ- <u>الاعتراف القضائي</u>: وهو الاعتراف الذي يتم أمام الجهات القضائية سواء أكانت هذه الجهة جهة حكم أو تحقيق أو اتهام[23].

ب- <u>الاعتراف غير القضائي</u> : وهو الاعتراف يصدر أمام جهة غير الجهات القضائية المختصة بالدعوى العمومية.

2- **<u>من حيث كمال الاعتراف وجزئياته</u>:**

أ - <u>الاعتراف الكامل</u>: هو ذلك الاعتراف الذي يقر فيه المتهم بصحة استناد التهمة إليه كما صورتها ووصفتها جهة التحقيق[24] وبكامل أركانها.

ب - <u>الاعتراف الجزئي</u>: يكون الاعتراف جزئيا متى اقتصر المتهم على الإقرار بارتكاب جزء من الجريمة لا الجريمة كلها.[25]

3- <u>من حيث حجية الاعتراف</u>:

ا – الاعتراف كدليل اقتناع شخصي : ورد في نص المادة 213 من قانون الإجراءات الجزائية، وهو ذلك الاعتراف الذي لا يحتمه القانون كدليل للإدانة، بل يستوي مع غيره من الأدلة التي تخضع لحرية تقدير القاضي الجزائي في الأخذ أو عدم الأخذ به .

ب – الاعتراف كدليل قانوني: وهو ذلك الاعتراف الذي يستمد مصدره من النص القانوني بمعنى أن القانون هو الذي يتطلبه لإدانة المتهم المعترف، ففي هذه الحالة تحل إرادة المشرع محل إرادة القاضي[26] كالاعتراف المثبت لجريمة الزنا (م 341 ق.ع) .

ج– الاعتراف كعذر معفي من العقاب: وردت هذه الأعذار المعفية على سبيل الحصر في المادة 52 من قانون العقوبات ومن بينها الاعتراف بالكشف عن جمعية الأشرار المنصوص عليه في المادة 92 من قانون العقوبات، فإذا تضمنت أقوال المبلغ اعترفا منه بمساهمته في تلك الجرائم قبل البدء في تنفذها يعد ذلك من قبيل الاعتراف بمعناه الصحيح، أما إذا تضمن الإخبار أفعالا صدرت عن الغير فيعد ذلك بمثابة شهادة.

لا تتوقف أنواع الاعتراف على التقسيم السابق وإن كان الأكثر استعمالا لدى الفقهاء من حيث تقسيم الاعتراف على حسب الجهة التي يصدر أمامها أو من حيث كمال جزئياته أو بالنظر إلى حجيته، فهناك أنواع أخرى سواء بالنظر إلى الدافع والغاية المرجوة منه كمن يعترف بدافع الشهرة والافتخار بمخططه الإجرامي أو بالنظر إلى وقت صدوره كالاعتراف السابق على تحريك الدعوى العمومية والاعتراف اللاحق على تحريكها أو بالنظر إلى ظروف صدوره كالاعتراف الاضطراري كمن يعترف تحت تأثير الإكراه أو الاعتراف الاختياري.

. المبحث الثاني: شروط صحة الاعتراف

وهي الشروط اللازمة لإمكان تقدير المحكمة لقيمته الثبوتية والاقناعية على حد السواء

. المطلب الأول: الأهلية الإجرائية للمعترف

يقصد بالأهلية الإجرائية القدرة على مباشرة نوع من الإجراءات على نحو يعتبر معه هذا الإجراء صحيحا وينتج آثاره القانونية.

لكي تكتمل أهلية المعترف لابد من توفر شرطان هما:

1–أن يكون متهما بارتكاب الجريمة وقت اعترافه: فالعبرة بتوفر الصفة لحظة الاعتراف حتى يؤدي معناه الصحيح، أما اعتراف المشتبه فيعد من قبيل الأقوال التي يمكن للمحكمة الاعتماد عليها على سبيل الاستدلال.

2– أن يكون المعترف متمتعا بالإدراك والتمييز لحظة اعترافه:

أ– اعتراف الصغير: فاعتراف الصغير المميز (13 إلى 18 سنة) يقع على قاضي الأحداث تقديره، أما إذا لم يكن مميزا (أقل من 13 سنة) فلا يعتد باعترافه لعدم تمييزه بين الأمور تمييزا صحيحا (م 422ق.ا.ج و49 ق.ع).

ب–اعتراف المتهم المصاب بعاهة عقلية أو في حالة السكر: فالأصل انه لا يعتد باعتراف هؤلاء إلا أنه لابد من التمييز بين الحالات التالية:

. الجنون أو السكر السابق على الاعتراف: إذا كان الجنون أو السكر سابقا على الاعتراف ففي هذه الحالة لا يؤثران على اعتراف المتهم، ما دام أنه لم يرتبط بهما ارتباطا وثيقا.

. الجنون أو السكر المعاصر للاعتراف : إذا كان الجنون أو السكر معاصران لصدور الاعتراف في هذه الحالة لا يعتد باعتراف المتهم، لأن الجنون أو السكر يعدم الإدراك والتمييز ولا يدرك الشخص حينها خطورة ما أقر به.

. الجنون أو السكر اللاحق على الاعتراف : إذا كان الجنون أو السكر لاحق على صدور الاعتراف، فلا يؤثر على اعتراف المتهم ما دام أنه كان منفصلا عنه

. المطلب الثاني: الإرادة الحرة للمعترف "حرية الاختيار"

الإرادة الحرة هي قدرة الشخص على توجيه إرادته إلى عمل معين أو الامتناع عنه بعيدا عن أي عن المؤثرات التي ترمي انتزاع الاعتراف من المتهم

1– الإكراه المعنوي: هو ضغط يقع على إرادة الشخص فيحدّ من حرية اختياره ويدفعه إلى ارتكاب فعل يمنعه القانون، ومن بين أهم صور الإكراه المعنوي الوعد والإغراء والتهديد وتحليف المتهم اليمين واستعمال وسائل الحلية والخداع.

2– الإكراه المادي: يمكن تعريف الإكراه المادي بأنه قوة مادية تقع على إنسان فتسلبه إرادته وتدفعه إلى إتيان أفعال لا إرادية يمنعها القانون، وكثيرا ما يكون مصدر الإكراه المادي قوة خارجية ومع ذلك قد ينشأ عن أسباب داخلية [27]، ومن بين صوره العنف والتعذيب وإرهاق المتهم بالاستجواب المطول واستعمال كلاب الشرطة والتنويم المغناطيسي وجهاز كشف الكذب ومصل الحقيقة، فكل وسيلة ترمي إلى انتزاع الاعتراف من المتهم يعد صادرا عن إرادة غير حرة ويقع بذلك باطلا، ويكون الدفع ببطلان الاعتراف لصدوره تحت تأثير الإكراه دفعا جوهريا يجب على المحكمة أن تتولى تحقيقه حتى تتبين مدى صحة ذلك الاعتراف[28].

. المطلب الثاني: المتعلق بصراحة الاعتراف ومطابقته للحقيقة

يجب أن يكون الاعتراف متعلقا بذات الواقعة الإجرامية وأن تكون عناصره واضحة الدلالة واللفظ بحيث تفيد معنى واحد، فصمت المتهم لا يعد اعترافا بمعناه الصحيح بل قد يأخذ تفسيرا آخر كان يكون دليلا على عدم ارتكاب المتهم الجريمة، كما أن هذا الشرط يقتضي أن يكون الاعتراف صادقا لا يحمل على الكذب [29]، ولا يكون متولد عن الاعتقاد بصحته كالاعتراف الوهمي والمرضي .

1– الاعتراف الكاذب : يجب أن يكون الاعتراف مطابقا للحقيقة وليس كاذبا، فكثيرا ما يعمد الأبرياء إلى الزج بأنفسهم في قفص الاتهام بتأثير عوامل متعددة، قد تكون الرغبة في تخليص المجرم الحقيقي بدافع المحبة أو المصلحة أو الصلة كمن يعترف تنفيذا لأمر سيده الذي يدفعه

لذلك إنقاذا لنفسه مقابل الإنفاق على أسرته وتوكيل محام له، أو من يعترف لتخليص أبيه من تهمة مشينة أو كالزوجة التي تعترف بجريمة ارتكبها زوجها لكي تتفادى الحكم عليه وفصله عن عمله وتشريد أولادها.

2- **الاعتراف الوهمي أو الخيالي:** مرجعه نبت في فكر المعترف لا يكون له ثمة سند من الحقيقة أو الواقع[30]، ترجع أسبابه إلى صدمة عصبية تصيب المتهم من جراء الواقعة التي تحدث له تجعله يشك في براءته، فيتوهم أنه هو من ارتكب الجريمة أو المتسبب فيها، من أمثلة ذلك الأب الذي يعترف على نفسه أنه هو الذي قتل ابنه، غير أن سبب الوفاة راجع إلى الصدمة التي تعرض لها الابن كانت سببا في توقف قلبه المريض.

3- **الاعتراف المرضي:** مرجعه كون الشخص مصابا بانفصام في الشخصية[31] فهو يصدر من شخص مصاب بمرض عقلي يمر عادة بنوبات من الاتهام الذاتي، يتخيل خلالها أنه مرتكب الجريمة، فيعترف بها اعترافا غير حقيقي.

. المطلب الرابع: استناد الاعتراف إلى إجراءات صحيحة

إن شروط الاعتراف لا تتوقف على جانبها الموضوعية بل لابد أيضا من الوقوف على جوانبه الإجرائية التي تقتضي أن يكون الاعتراف الحاصل وليد إجراءات صحيحة سواء كانت سابقه أو معاصرة أو لاحقة عليه.

1- المقصود من البطلان الإجرائي: بأنه جزاء يترتب عن عدم احترام العناصر اللازمة لصحة العمل القانوني.

2- **بطلان الاعتراف** : هو كجزاء عدم مراعاة شروط الاعتراف.

3-**آثار عدم استناد الاعتراف إلى الإجراءات الصحيحة:** هنا لابد من التمييز بين مسائل:

أ- عدم جواز استنباط أدلة من الإجراء الباطل أو الملغى (160ق.ا.ج) كقاعدة.

ب- بطلان الاعتراف الناتج عن الإجراء الباطل متى وجدت علاقة سببية بينها.

ج- عدم بطلان الاعتراف المستقل عن الإجراء الباطل متى انعدمت العلاقة السببية بينها.

د- **أثر بطلان الإجراء على الاعتراف من حيث وقت صدوره** : يتحدد أثر بطلان الإجراء على الاعتراف بحسب ما إذا كان هذا الأخير سابقا أو معاصرا للإجراء الباطل، فإذا كان الاعتراف سابقا على الإجراء الباطل فيكون صحيحا، أما إذا كان لاحقا على الإجراء الباطل فترتب عنه بطلان الاعتراف كأثر لبطلان الإجراء متى كانت الرابطة بينها وثيقة.

هـ- **اثر بطلان الإجراء على الاعتراف بالنظر إلى الضمانات المكفولة للمتهم** : فإذا كانت مؤثرة على حرية المتهم كوجوب حضور المحامي وقع الاعتراف باطلا أيضا، أما إذا لم تكن مؤثرة كالاعتراف الذي يصدر في محضر تحقيق غير مستوفي لشروطه الشكلية فيخضع لسلطة القاضي التقديرية عملا بأحكام المادة 213 ق.ا.ج

. الفصل الثاني: سلطة المحكمة في تقدير قيمة الاعتراف وحدود ذلك

إن البحث الجنائي غايته الحصول على الدليل الذي من شأنه الكشف عن الحقيقة وهذا لا يتحقق إلا بإعطاء حرية للقاضي يستطيع من خلالها الموازنة بين الأدلة وضرورات الحقيقة إلا أن هذه الحرية ليست مطلقة بل تخضع لقيود وضوابط وهو ما سأبينه في هذا الفصل:

. المبحث الأول: سلطة المحكمة في تقدير قيمة الاعتراف

خوّل القانون للقاضي سلطة تقديرية واسعة فيما عرض عليه من اعترافات وأقوال المتهمين، إذ يملك بناء على ذلك الحكم في الدعوى بعد استقراء هذا الدليل فهو بذلك يعد بحق سيد التقدير والموازنة عملا بمبدأ حرية الاقتناع وهو ما تطرقت إليه في هذا المبحث الأول:

. المطلب الأول: حجية الاعتراف في ظل مبدأ الاقتناع الشخصي للقاضي الجزائي

بالرجوع إلى القواعد العامة المقررة في الإجراءات الجزائية الجزائري، نجد أن المشرع كرس مبدأ الاقتناع الشخصي للقاضي الجزائي وهو ما تضمنته صراحة المادة 212 ف1 بقولها " يجوز إثبات الجرائم بأي طريقة من طرق الإثبات ما عدا الأحوال التي ينص فيها القانون على غير ذلك، وللقاضي أن يصدر حكمه تبعا لاقتناعه الخاص" وأكدت ذلك المادة 213 من ق.ا.ج حيث يخضع الاعتراف إلى مبدأ الاقتناع الشخصي للقاضي الجزائي كأصل.

1. **طرق بناء القناعة الشخصية للقاضي عند تقديره للاعتراف** : إذا كان تقدير الاعتراف مبنيا على القناعة، وأن هذه الأخيرة ما هي إلا عبارة عن نشاط فكري وذهني، فهذا يعني أن المشرع لم يتدخل بكيفية معينة لممارسة هذه القناعة وترجمتها على أرض الواقع، إذ لم يرسم للقاضي كيف يفكر وكيف يشكل معادلاته الذهنية في مجال تقدير الأدلة ليصل من خلالها إلى الحقيقة، ولهذا فان الجهد الاستنباطي الذي يبذله القاضي والمكوّن لقناعته يستوجب فقط أن ينصرف إلى فرز الدليل الموصل إلى الحقيقة.

2. **مجال تطبيق القاضي مبدأ الاقتناع عند تقديره لقيمة الاعتراف** : إن مبدأ الاقتناع ينطبق أمام كل الجهات القضائية المختصة بنظرها في الدعوى العمومية فهو يتعلق بوجود الأدلة الكافية من عدم وجودها أثناء التحقيق، كما ينطبق على تقييم وسائل الإثبات من طرف قضاة الحكم[32]، بل ويمتد إلى مرحلة التحريات[33].

فالقاضي عند نظره في الاعتراف لم يلزمه المشرع بتكوين قناعته بما كان مردّه إلى التحقيق دون التحريات، بل أطلق له العنان في الاستعانة بكل وسائل الإثبات المتاحة من أي مرحلة من مراحل الدعوى العمومية.

. المطلب الثاني: سلطة المحكمة في تقدير قيمة الاعتراف من حيث ذاتيته

أن للقاضي الجزائي وهو يمارس سلطته في تقدير الأدلة كامل الحرية في أن يطرح الاعتراف، كما له أن يأخذ به كاملا أو بالجزء الذي اطمئن إليه، وله أن يرجح بين العدول الاعتراف.

1- **حرية القاضي في استبعاد الاعتراف** : للقاضي الجزائي وهو يمارس سلطته في تقدير الأدلة كامل الحرية في أن يطرح الاعتراف الذي لم يطمئن إليه، وعدم اطمئنان القاضي بقيمة هذا الدليل راجع إما لضعف دلالته على الحقيقة وعدم تعزيزه بأدلة أخرى أو أن هناك أدلة أخرى تدحضه أو أنه منتج في الإثبات ولكن لدى القاضي الأدلة الكافية في تكوين قناعته[35].

2- **حرية القاضي في الأخذ بالاعتراف**: للقاضي الجزائي وهو يمارس سلطته التقديرية أن يأخذ بالاعتراف متى اطمئن إليه عملا بمبدأ حرية الاقتناع عند تقدير قيمة الاعتراف، ويمكن استنتاج حالات اقتناع القاضي وأخذه بالاعتراف الصادر من المتهم:

أ- القوة التدليلية للاعتراف الصادر من المتهم ومطابقته للحقيقة والواقع.

ب- توفر أدلة أخرى تعزز الاعتراف الصادر من المتهم.

ج-عدم وجود أدلة تدحض الاعتراف الصادر من المتهم.

3- حرية القاضي في تجزئة الاعتراف: لما كان من المقرر في القواعد العامة المنصوص عليها في القانون المدني أن الإقرار المدني تحكمه قاعدة عدم القابلية للتجزئة [36]، ولما كانت الأدلة في المواد الجزائية اقناعية فيكون للقاضي الحرية المطلقة في تكوين قناعته وتقدير الأدلة والأخذ بما يطمئن إليها وطرح ما عداها ، فانه أضحى للقاضي حرية تجزئة الاعتراف الصادر من المتهم، فيأخذ بالجزء الذي يطمئن إليه ويطرح ما عداه إذا لم يقتنع به ، وهذا المبدأ لا يمكن تطبيقه إلا عندما ينصب على وقائع الجريمة، أما إذا انصب على التهمة المسندة إلى المتهم فهنا لا يقبل التجزئة، لأن التهم لا تتجزأ كونها تتعلق بالوصف القانوني للوقائع[37].

. المطلب الثالث: سلطة المحكمة في تقدير قيمة الاعتراف من حيث مصدره

لا مراء أن الاعتراف الصادر من المتهم يختلف باختلاف المرحلة والجهة التي صدر أمامها، ذلك أن الدعوى العمومية تمر بعدة مراحل أولها مرحلة البحث والتحري وآخرها مرحلة التحقيق النهائي وكل واحدة منها لها خصائص تميزها عن غيرها، وهو ما سأتطرق إليه في هذا المطلب:

1- حجية الاعتراف الوارد في محاضر البحث والتحري وجمع الأدلة : تعتبر المحاضر المتضمنة الأعمال التي قام بها ضباط الشرطة القضائية مجرد محاضر استدلالية وهو ما تأكده المادة 215 من (ق.ا.ج) صراحة، حيث تقرر القاعدة العامة بالنسبة للمحاضر المحررة في مرحلة البحث والتحري بقولها " لا تعتبر المحاضر والتقارير المثبتة للجنايات والجنح إلا مجرد استدلالات ما لم ينص القانون على خلاف ذلك " هذا يعني أن الاعترافات التي تضمنتها مثل هذه المحاضر

تخضع لحرية القاضي في تكوين عقيدته ولا تخرج عن كونها دليلا في الدعوى شأنها شأن سائر الأدلة .

2- **حجية الاعتراف الصادر أمام هيئة النيابة العامة** : القاعدة أن المحضر الذي تحرره النيابة العامة وما تضمنته من اعترافات ليست بحجة مطلقة ملزمة لصاحبها، فكثير ما يقر الشخص باعترافه أمام وكيل الجمهورية ثم يتراجع عن ذلك أمام قاضي الجلسة، وفي جميع الأحوال تخضع هذه المحاضر لحرية تقدير القاضي الجزائي طبقا لمبدأ حرية الاقتناع المنصوص عليه صراحة في المادة 213 ق.ا.ج

إلا أن هذه القاعدة تنطبق على المحاضر غير القضائية المحررة من قبل النيابة العامة فهل تنطبق أيضا على المحاضر القضائية كما هو الحال بالنسبة للمحاضر المحررة عن حالة التلبس بالجريمة؟ ففي قرار ذهبت المحكمة العليا إلى القول "من المقرر قانونا أن من بين أدلة إثبات جريمة الزنا الإقرار القضائي، ومن ثم فان الاعتراف أمام قاضي من قضاة النيابة يعتبر إقرارا قضائيا يلزم صاحبه، ولما كان الثابت في قضية الحال أن قضاة الاستئناف أدانوا الطاعن تأسيسا على اعترافه بالمشاركة في الزنا أثناء تحقيق الشرطة وأمام وكيل الجمهورية عند استجوابه في محضر التلبس بالجريمة، فإنهم بقضائهم هذا قد التزموا صحيح القانون وكان لذلك النعي على قرارهم المطعون ضده بانعدام الأساس القانوني في غير محله ويستوجب رفضه لعدم تأسيسه[38]".

إن إضفاء محاضر النيابة العامة هذه الحجية وما تضمنته من اعترافات صادرة عن المتهمين أثناء استجوابهم من قبلها هي في الحقيقة لا تكون حجة بذاتها فيكون مصدر حجتها النص القانوني الذي أضفى عليها هذه الحجية وهو ما يفهم من خلال قرار المحكمة العليا في خصوص إثبات جريمة الزنا عن طريق الاعتراف، أما ما دون ذلك فيكون من سلطة القاضي الأخذ أو استبعاد محاضر النيابة.

3- **حجية الاعتراف الوارد في محاضر التحقيق الابتدائي:** فالقاعدة العامة تقضي بأن محاضر التحقيق الابتدائي المحررة من قبل قاضي التحقيق وما تحويه من اعترافات هي عناصر إثبات تخضع في كل الأحوال لتقدير المحكمة عملا بأحكام المادة 213 (ق.ا.ج)، فهي محاضر تحمل الجدل والمناقشة كسائر الأدلة الأخرى، وللمحكمة أن تعتمد على الاعتراف الوارد في مثل هذه المحاضر أو تطرحه دون أن تكون مقيدة بالقواعد المدنية التي توجب الأخذ بما تضمنته الأوراق الرسمية إلا إذا ثبت عن طريق الطعن بالتزوير تغيير الحقيقة فيها.

وتطبيقا لهذا المبدأ تكون المحكمة غير مقيدة بما هو مدون من اعترافات في محاضر قاضي التحقيق رغم أنها محاضر قضائية ولها قوة في الإثبات إلى أن يطعن فيها بالتزوير كما أن اعتبار محاضر التحقيق محاضر قضائية لا يعني إلزام المحكمة بالأخذ بها ما لم يثبت تزويرها أو نفيها، بل المقصود هو أن للمحكمة الأخذ بما ورد فيها من وقائع وأثرها الموضوعي، فترفض الأخذ

بها ولو لم يطعن فيها على الوجه الذي رسمه القانون، والدليل على عدم تقيد محكمة الموضوع هو أن اعتراف المتهم أمام قاضي التحقيق ليس معناه قرب انتهاء التحقيق أو الفراغ منه.

4- **حجية الاعتراف الصادر أمام المحكمة** : فيما يخص الاعتراف الصادر أمام المحكمة المختصة بالنظر في الدعوى العمومية فانه يخضع في جميع الأحوال لمبدأ الاقتناع الشخصي للقاضي عملا بالمادة 212 وخصوصا المادة 213 ق.ا.ج، وتعد المحاضر المحررة بجلسة المحكمة حجية ولا تقبل إثبات عكس ما تضمنته من اعترافات إلا بالطعن بتزوير حقيقتها، كما يعد الاعتراف الصادر أمام المحكمة من أقوى أنواع الاعتراف حجة لأنه يصدر في وقت لا يمكن أن يجهل صاحبه نتائج ما يدلي به، أما إذا صدر أمام محكمة غير مختصة بالفصل في الدعوى العمومية فان مثل هذا الاعتراف يخضع للسلطة التقديرية لقاضي الموضوع تطبيقا للمواد 212 و213 (ق.ا.ج) بعد أن يراجع القاضي المتهم في الاعتراف المتحجج به ضده ويعرف موقفه منه إذا كان يؤكد هذا الاعتراف ويتمسك به أو ينكر ما تحجج به ضده.

5- **حجية الاعتراف المحرر بمعرفة المتهم والوارد في المحررات الالكترونية** : أما الاعتراف المحرر بمعرفة المتهم أو الوارد في المحررات الالكترونية، فانه يخضع للسلطة التقديرية لقاضي الموضوع تطبيقا للمواد 212 و213 (ق.ا.ج)، فيعد حجة متى اقر المتهم حقيقة محتواها ولم ينكره وكانت مطابقة للواقع والحقيقة.

. المبحث الثاني: حدود سلطة المحكمة في تقدير قيمة الاعتراف

رغم التسليم بحرية الإثبات وحرية القاضي الجزائي في تكوين عقيدته بما توصل إليه من الحقيقة، فان القانون لم يطلق له العنان في تكوين عقيدته كيف ما شاء، فهناك قيود تحد من سلطته التقديرية الواسعة وهو ما تطرقت إليه في هذا المبحث:

. المطلب الأول: الحدود المرتبطة بمبدأ الاقتناع وضمان اليقين القضائي

بالرجوع إلى نص المادة 212 من ق.ا.ج نجد أنها استثنت بعض الحالات التي نص عليها القانون صراحة والتي تعد كقيد يحد من مبدأ الاقتناع المطلق وتتمثل هذه القيود والضوابط كما يلي:

1- بناء الاقتناع على اعتراف متحصل عليه من إجراءات صحيحة: 160 (ق.ا.ج) التي تنص صراحة "تسحب من ملف التحقيق أوراق الإجراءات التي أبطلت وتودع لدى قلم كتابة المجلس القضائي ويحضر الرجوع إليها لاستنباط عناصر أو اتهامات ضد الخصوم في المرافعات وإلا تعرضوا لجزاء تأديبي بالنسبة للقضاة ومحاكمة تأديبية للمحامين المدافعين أمام مجلسهم التأديبي "

2- بناء الاقتناع على اعتراف طرح بالجلسة للمناقشة وهو ما جاء بصريح نص المادة 212 ق.ا.ج " لا يسوغ للقاضي أن يبني قناعته إلا على الأدلة المقدمة له في معرض المرافعات والتي حصلت المناقشة فيها حضوريا "

3- استظهار اليقين القضائي بالاعتراف وتعليل الحكم المتضمن اعتراف المتهم: إن اقتناع القاضي مقيد بسلامة التقدير والاستدلال ليس مجرد الشك والتخمين لذلك وجب عليه التسبيب ببيان الأدلة التي استقى منها القاضي اقتناعه وسرد مضمونها وبيان الواقعة الإجرامية وظروفها والنص القانوني المطبق عليها (م 379 ق.ا.ج).

. المطلب الثاني: الحدود المرتبطة بالاعتراف الوارد في المحاضر التي لها حجية خاصة

إن القاعدة العامة التي جاءت بها المادة 215 (ق.ا.ج) لا تفهم على إطلاقها فهناك محاضر خصها المشرع الإجرائي بنص خاص والتي تقيد حرية القاضي في تكوين قناعته وهي:

1- الاعتراف الوارد في المحاضر التي لها حجية خاصة لحين ثبوت عكسها : وهي المحاضر التي جاء النص عليها صراحة في المادة 216 ق.ا.ج " في الأحوال التي يخول القانون فيها بنص خاص، لضباط الشرطة القضائية أو أعوانهم أو للموظفين وأعوانهم الموكولة إليهم بعض مهام الشرطة القضائية سلطة إثبات جنح في محاضر أو تقارير تكون لهذه المحاضر أو التقارير حجيتها ما لم يدحضها دليل عكسي بالكتابة أو شهادة شهود " ومن أمثلة هذه المحاضر المقيدة لسلطة القاضي الجزائي:

أ- محاضر المخالفات: إن العلة من اعتبار هذه المحاضر متمتعة بحجية ذاتية مقيدة لسلطة القاضي تكمن في أنها تحرر لإثبات المخالفات، وهي جرائم بسيطة لا تستهل أن تخضع المحاضر المثبة لها إلى القواعد العامة، لذا نجد أن المشرع اعترف لها بحجية من لدنها مفترضا أن الموظف الذي يحررها موضع ثقة لما يدونه على متنها من بيانات، وعليه فان المحاضر تقف قيدا أمام سلطة القاضي المطلقة، فلا يمكنه استبعادها ما لم يثبت عكسها بإحدى الوسائل التي قررتها المادة 400 (ق.ا.ج)

ب- المحاضر المحررة من قبل عون واحد من أعوان الجمارك : وقد نصت عليها المادة 254 من قانون الجمارك " تثبت صحة الاعترافات والتصريحات المسجلة في محاضر المعاينة ما لم يثبت العكس مع مراعاة أحكام المادة 213 ق.ا.ج.

عندما يتم تحرير المحاضر الجمركية من طرف عون واحد تعتبر صحيحة ما لم يثبت عكس محتواها.

وفي مجال مراقبة السجلات لا يمكن إثبات العكس إلا بواسطة وثائق يكون تاريخها الأكيد سابقا لتاريخ التحقيق الذي قام به الأعوان المحررون" وهو الأمر الذي ذهبت إليه المحكمة العليا[39].

2- الاعتراف الوارد في المحاضر التي لها حجية لحين ثبوت الطعن فيها بالتزوير:

نصت المادة 218 (ق.ا.ج)" إن المواد التي تحرر عنها محاضر لها حجيتها إلى أن يطعن فيها بالتزوير تنظمها قوانين خاصة.

وعند عدم وجود نصوص صريحة تتخذ إجراءات الطعن بالتزوير وفقا لما هو منصوص عنه في الباب الأول من الكتاب الخامس "

هذا النوع من المحاضر تعد من أقوى أنواع محاضر الضبطية القضائية حجة، بحيث يعتبر ما جاء فيها حجة لحين الطعن فيها بالتزوير وثبوت ذلك بحكم قضائي، كما أن هذا النوع من المحاضر تلزم القاضي قانونا العمل بما ورد فيها لحين القضاء بتزويرها بناءا على طعن يقدمه صاحب المصلحة وإقامة الدليل على ما يدعيه، ومن بين هذه المحاضر تلك المحررة من قبل عونين من أعوان الجمارك على الأقل المنصوص عليها صراحة في المادة 254 ف1 من القانون الجمركي وهو ما أكدته المحكمة العليا في قرارها " متى كان من المقرر قانونا أن المحاضر الجمركية تثبت صحة المعاينات المادية التي تنقلها ما لم يطعن فيها بعدم الصحة، وذلك عندما يحررها موظفان تابعان لإدارة عمومية، فان الاعتماد على غير هذه الوسيلة في المواد الجمركية يعد خطأ في تطبيق القانون، وإذا كان من المؤكد أن قضاة الاستئناف قضوا ببراءة المطعون ضده بعد استبعاد اعترافه الوارد في محضر الجمارك باعتبار أن لهؤلاء القضاة سلطة تقدير الاعتراف وفقا لمفهوم المادة 213 ق.ا.ج فإنهم بذلك تجاهلوا أحكام المادة 254 من قانون الجمارك التي تنص على وجه الخصوص أن المحاضر الجمركية تثبت صحة ما ورد فيها من تصريحات واعترافات ما لم يثبت العكس ومتى كان ذلك تعين نقض القرار وإبطاله [40]" وهناك أيضا المحاضر المحررة من قبل أعوان مفتشيه العمل والضرائب، فتعتبر حجة لما تضمنته بما فيها من تصريحات واعترافات إلى أن يطعن فيها بالتزوير.

. <u>المطلب الثالث</u>: الحدود المرتبطة بطرق الإثبات القانونية

وتطبيق الأعذار القانونية المعفية من العقوبة

استثناءا على القاعدة العامة المقررة في الإجراءات التي تقضي بحرية الإثبات في المسائل الجنائية وخضوع الاعتراف لمبدأ الاقتناع، تم العمل بنظام الأدلة القانونية أو ما يعرف بنظام الإثبات المقيد، ومن بين هذه الاستثناءات منها ما يرد مباشرة على حرية الإثبات وتتعلق أساسا بطرق الإثبات القانونية التي فرضها المشرع في بعض الجرائم كما هو الحال في الاعتراف المثبت لجريمة الزنا (م 341ق.ع)، ومنها ما يتعلق بالطرق المقررة لإثبات المسائل ذات الطابع غير الجزائي المرتبطة بالمسائل ذات الطبيعة الجزائية كما هو الحال في الإقرار المدني المثبت لجريمة خيانة الأمانة، بالإضافة إلى الإعفاءات القانونية المطبقة في حالة الاعتراف بالجريمة كعذر المبلغ وعذر التوبة.

1- <u>تقيد القاضي الجزائي بالاعتراف المثبت لجريمة الزنا</u>: يترتب على مبدأ حرية القاضي في الاقتناع أن القاضي لا يتقيد بدليل معين عند نظره في الدعوى الرامية إلى المطالبة بتوقيع

العقاب على الفاعل في الجريمة، هذا ما يسمح له باختيار الدليل الذي يراه مناسبا لإظهار الحقيقة، غير أن هناك استثناءات قانونية يقرر فيها القانون طريقة معينة في إثبات بعض الجرائم، وينطبق الأمر هنا على جريمة الزنا حيث حدد المشرع الدليل الذي يقبل لإثبات مثل هذه الجريمة بصريح نص المادة 341 من قانون العقوبات جاء فيها " الدليل الذي يقبل عن ارتكاب الجريمة المعاقب عليها بالمادة 339 من قانون العقوبات يقوم إما على محضر قضائي يحرره رجال الضبط القضائي عن حالة التلبس أو بإقرار وارد في رسائل أو مستندات صادرة من المتهم وإما بإقرار قضائي ".

2- **<u>تقيد القاضي الجزائي بالإقرار المدني في المسائل المدنية</u>** : فالقاضي الجنائي عند نظره في الدعوى المدنية التبعية يكون مقيدا بحيث يرجع إلى أصل الدعوى المدنية ويتقيد بطرق الإثبات المقررة لها، وأساس هذا القيد هو ارتباط قواعد الإثبات بطبيعة الموضوع التي ترد عليه لا بنوع القضاء الذي يفصل في الدعوى [41]، فإذا نص المشرع على إتباع طريقة معينة في إثبات المسائل المدنية يلتزم القاضي الجزائي بهذا القيد ولا يمكنه إعمال مبدأ حرية الإثبات في المسائل المدنية، فالجرائم التي يتوقف قيامها على توفر عنصر مدني يتعين إثبات هذا العنصر وفقا لقواعد الإثبات المدنية كما هو الحال في الإقرار المثبت لعقد الأمانة مع العلم أن الاعتراف الجزائي هو الذي ينطبق عليه مبدأ القابلية للتجزئة عكس الإقرار المدني، في هذه الحالة لا نكون بصدد استثناء للقاعدة المدنية، بل نكون بصدد إقرار مدني لازم لقيام الجريمة وليس اعترافا بجريمة خيانة الأمانة.

3- **<u>تقيد القاضي الجزائي بالاعتراف المعفي من العقوبة</u>** : لقد أشارت إلى هذه الأعذار القانونية المادة 52 (ق.ع)، وهي حالات وردت على سبيل الحصر في القانون، أما غيرها فهي ظروف معفية أو مخففة للعقوبة تخضع لسلطة القاضي التقديرية، على عكس الأعذار القانونية التي تعتبر بمثابة نظام يمحو المسؤولية القانونية عن الجاني رغم ثبوت إذنابه، وبالتالي يعفى الجاني من العقوبة ليس بسبب انعدام الخطأ، وإنما لاعتبارات وثيقة بالسياسة الجنائية والمنفعة الاجتماعية[43].

أ- **<u>عذر المبلغ</u>:** ويتعلق الأمر أساسا بمن ساهم في مشروع الجريمة ثم يقدم خدمة للمجتمع بأن يبلغ السلطات المختصة عنها ويعترف بالجريمة المزمع ارتكابها أو يكشف عن هوية المساهمين فيها، ولقاء هذه الخدمة أبى المشرع إلا وأن يكافئ المعترف باعفاءه من العقوبة مثاله ما نصت عليه المادة 92 من قانون العقوبات.

ب- **<u>عذر التوبة</u>:** هو أن يعترف الجاني بعد ارتكاب الجريمة للسلطات العمومية قصد محو آثار الجريمة أو استجاب لطلب السلطات قبل نفاذها، ومن هذا القبيل ما نصت عليه المادة 182 (ق.ع)، حيث أعفت من العقوبة من يقدم دليلا على براءة شخص محبوس وتقدم من تلقاء نفسه أمام السلطات القضائية أو الضبطية القضائية للإدلاء باعترافه بأنه المرتكب للجريمة وان كان متأخرا في الإدلاء بها

فهذه المسائل تقف سدا على الحرية المطلقة للقاضي الجزائي عند تقدير قيمة الاعتراف ويستبعد تطبيق النص العام الذي تضمنته المادة 212 من ق.ا.ج لا سيما المادة 213 منه التي تعطي للقاضي سلطة تقديرية واسعة فيما عرض عليه من أقوال واعترافات، فيكون القاضي مقيد بالنص القانوني الخاص طبقا لمقولة الخاص يقيد العام، وتحل إرادة المشرع محل حريته في الاقتناع.

الهوامش:

1- أحمد شوقي الشلقاني، مبادئ الإجراءات الجزائية في التشريع الجزائري،الجزء الثاني، الطبعة الرابعة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر دون سنة الطبع، ص 433.

2- د/ أحمد فتحي سرور، الشرعية الدستورية وحقوق الإنسان في الإجراءات الجنائية، طبعة معدلة، دار النهضة العربية، القاهرة، 1995،ص 93

3- د/ أحمد حبيب السماك، نظام الإثبات في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، مجلة الحقوق الكويتية، العدد الثاني، السنة الحادية والعشرون 1997، ص 148

4- المادة 213 من الأمر رقم 66- 155، المؤرخ في 8 يونيو 1966، المتضمن قانون الإجراءات الجزائية، الجريدة الرسمية، العدد48 المؤرخة في 10 يونيو 1966.

5- قرار المحكمة العليا المؤرخ في 2 ديسمبر 1980، الغرفة الجنائية الثانية، مجموعة قرارات الغرفة الجنائية، ص 26 المشار إليه في مؤلف الدكتور نصر الدين مروك، محاضرات في الإثبات الجنائي، الجزء الثاني، أدلة الإثبات الجنائي، الكتاب الأول، الاعتراف والمحررات دون رقم الطبعة، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2004، ص 32 و166

6- د/محمود نجيب حسني، شرح قانون الإجراءات الجزائية، الطبعة الثانية، دار النهضة العربية، القاهرة، 1988، ص 460 .

7- د/ مصطفى محمد الدغيدي، التحريات والإثبات الجنائي، دون رقم الطبعة، دار الكتب القانونية، مصر، 2006، ص 531 .

8- د/ قدري عبد الفتاح الشهاوي، حجية الاعتراف كدليل إدانة في التشريع المصري والقانون المقارن، دون رقم الطبعة توزيع منشأة المعارف الإسكندرية، 2005، ص 12.

9- المستشار عدلي خليل، اعتراف المتهم فقها وقضاءا، دون طبعة، دار الكتب القانونية، الإسكندرية، سنة 1992، ص .22

10-د/ قدري عبد الفتاح الشهاوي، المرجع السابق، ص 14 .

11- المحامي عبد الحكم سيد سالمان، اعتراف المتهم، الطبعة الثالثة، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، سنة 2003، ص 25 .

12 - المحامي عبد الحكم سيد سالمان، المرجع السابق، ص 25

-Le mot Témoin peux être entendu dans un sens large : Toute personne qui rapporte ce qu'elle a vu ou entendu, ou dans un sens étroit : Celui qui rapporte ce qu'il a vu ou entendu « sous serment ».

Professeur Jack Borricaud et Avocat Anne Marie Simone, Droit Pénal et Procédure Pénale ,2 éme Edition, Dalloz, 2000, p267.

- لعل هذا التعريف منتقد في نظر ي ذلك أن السماع بالجريمة ورأيتها بالعين المجر دة مختلفان من حيث ثبوت وقوع الجريمة ونسبتها إلى المتهم أو نفي الجريمة عنه فهذا لا يعني بأي حال من الأحوال صحة ما يدليه الشخص كشاهد وعليه يمكن القول أن ما يدليه الشاهد بناءا على ما سمعه هو أو ما تناقلته الألسنة عن وقوع الجريمة ونسبتها إلى شخص معين وأدلى بها كشاهد ففي هذه الحالة لا ترقى إلى مرتبة الشاهد بالعين من حيث القيمة الاستدلالية وهذا طبقا للمقولة ليس الخبر كالمعاينة وليس من سمع كمن رأى .

13- د/عبد الحليم فوده، البراءة وعدم العقاب في الدعوى الجزائية، دون رقم الطبعة، الإسكندرية، 1990، ص 334.

14- أنظر المادة 237 من قانون الإجراءات الجزائية الجزائري .

15- المحامي محمود زكي شمس، التحقيق والاعتراف في ظل أصول المحاكمات الجزائية نصا وفقها وقضاءا، الطبعة الأولى، مطبعة النداوي ديمشق، 2001 ، ص 229 .

16- د/عبد الحميد الشواربي، الإثبات الجنائي في ضوء القضاء والفقه النظرية والتطبيق، دون رقم الطبعة، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1996 ص 70 و 71 .

17-د/ نصر الدين مروك، المرجع السابق، ص 32 .

18 - المستشار مصطفى مجدي هرجه ، أحكام الدفوع في الاستجواب والاعتراف، دون رقم الطبعة، دار محمود للنشر والتوزيع ، القاهرة، دون سنة الطبع ، ص32 .

19 -د/ أبو الروس أحمد بسيوني، المتهم، دون طبعة، الكتاب الجامعي الجديد الاسكندرية، دون سنة الطبع ، ص 325 .

20-د/نصر الدين مروك، المرجع السابق، ص 52 .

21-المستشار عدلي خليل، المرجع السابق، ص 27.

22- المحامي الياس أبو العيد، نظرية الاثبات في أصول المحاكمات المدنية والجزائية، الجزء الثالث، دون رقم الطبعة، منشورات زين الحقوقيين دون بلد الطبع، سنة 2005 ، ص300 .

23–المستشار عدلي خليل، المرجع السابق، ص 27.

24–د/ نصر الدين مروك، المرجع السابق، ص 43 .

25– د/ عبد الحميد الشواربي، المرجع السابق، ص 71.

26– د/ نصر الدين مروك، المرجع السابق، ص 41 .

27–د/ نصر الدين مروك، المرجع السابق، ص 48

28–د/ أحسن بوسقيعة، الوجيز في القانون الجزائي العام، الطبعة الخامسة دار هومة، الجزائر، سنة 2007ص 186 .

29– د/فاضل نصر الله عوض، ضمانات المتهم أمام سلطة التحقيق الابتدائي في التشريع الكويتي، دراسة تحليلية ومقارنة بالتشريع المصري والفرنسي، مجلة الحقوق الكويتية، العدد الثالث، ، السنة 22، سنة 1998، ص 97.

30- Souvent on considère l'aveu comme la reine des preuves .Cependant, l'expérience preuve que ce n'est pas une preuve infaillible. D'une part, il y a parfois des aveux mensongers , provenant de déséquilibrés , qui s'accusent de crimes imaginaires , Professeur Jean –Claude Soyer , Droit Pénal et Procédure Pénale , 12 eme Edition ,Delta, Paris ,P289.

31– د/ قدري عبد الفتاح الشهاوي ، المرجع السابق ، ص159 .

32– د/ قدري عبد الفتاح الشهاوي، المرجع السابق، ص159 .

33– محمد مروان، محمد مروان، تقييم أدلة الإثبات الجنائي ومدى حرية القاضي الجنائي في الاقتناع الشخصي، مجلة حوليات معهد الحقوق والعلوم الإدارية العدد الأول، سنة 1995–1996، ص 19 .

34– د/ محمد محدة، السلطة التقديرية للقاضي الجزائي، مجلة الملتقى الدولي الأول للاجتهاد القضائي في المادة الجزائية وأثره على حركة التشريع العدد الأول، 2004 ، ص 7 .

35–د/ العربي شحط عبد القادر والأستاذ نبيل صقر، الاثبات في المواد الجزائية في ضوء الفقه والاجتهاد القضائي، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع ، الجزائر، 2006، ص 44.

36–المادة 242 من القانون المدني " لا يتجزأ الإقرار على صاحبه "

37– أحمد فلاح العبادي مراد، اعتراف المتهم وأثره في الإثبات، دون طبعة ، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان ، سنة 2005، ص 125.

38– قرار المحكمة العليا رقم 28837، المؤرخ في 12 جوان 1984، المجلة القضائية، العدد الأول، سنة 1990، ص 279.

39– قرار المحكمة العليا رقم 22938، المؤرخ في 10 جوان 1982، الغرفة الجنائية الثانية، مجلة الجمارك، العدد الخاص، سنة 1992،ص 51

40– قرار المحكمة العليا رقم 30329، المؤرخ في 20 جوان 1984، المجلة القضائية، العدد الثاني، سنة 1989، ص 274.

41– طاهري شريفة، تأثير أدلة الإثبات على الاقتناع الشخصي للقاضي الجزائي رسالة ماجستير، كلية الحقوق، جامعة الجزائر، سنة 2004/2003، ص 30.

42– د/ أحسن بوسقيعة، المرجع السابق، ص 278.

قائمة المراجع:

أولا: الكتب والرسائل القانونية:

1-أحمد شوقي الشلقاني، مبادئ الإجراءات الجزائية في التشريع الجزائري،الجزء الثاني، الطبعة الرابعة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر دون سنة الطبع

2- د/ أحمد فتحي سرور، الشرعية الدستورية وحقوق الإنسان في الإجراءات الجنائية، طبعة معدلة، دار النهضة العربية، القاهرة، 1995

3-د/ أبو الروس أحمد بسيوني، المتهم، دون طبعة، الكتاب الجامعي الجديد الإسكندرية، دون سنة الطبع

المحامي الياس أبو العيد، نظرية الإثبات في أصول المحاكمات المدنية والجزائية، الجزء الثالث، دون رقم الطبعة، منشورات زين الحقوقيين دون بلد الطبع، سنة 2005

4-د/ أحسن بوسقيعة، الوجيز في القانون الجزائي العام، الطبعة الخامسة دار هومة، الجزائر، سنة 2007

5-د/ العربي شحط عبد القادر والأستاذ نبيل صقر، الإثبات في المواد الجزائية في ضوء الفقه والاجتهاد القضائي، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2006

6- أحمد فلاح العبادي مراد، اعتراف المتهم وأثره في الإثبات، دراسة مقارنة، دون طبعة ، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان سنة 2005

7-د-نصر الدين مروك، محاضرات في الإثبات الجنائي، الجزء الثاني، أدلة الإثبات الجنائي، الكتاب الأول، الاعتراف والمحررات دون رقم الطبعة، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2004

8-د/محمود نجيب حسني، شرح قانون الإجراءات الجزائية، الطبعة الثانية، دار النهضة العربية، القاهرة 1988

9-د/ مصطفى محمد الدغيدي، التحريات والإثبات الجنائي، دون رقم الطبعة، دار الكتب القانونية، مصر 2006

10-د/ قدري عبد الفتاح الشهاوي، حجية الاعتراف كدليل إدانة في التشريع المصري والقانون المقارن دون رقم الطبعة توزيع منشأة المعارف الإسكندرية، .2005

11-المستشار مصطفى مجدي هرجه ، أحكام الدفوع في الاستجواب والاعتراف، دون رقم الطبعة، دار محمود للنشر والتوزيع ، القاهرة، دون سنة الطبع

12-المستشار عدلي خليل، اعتراف المتهم فقها وقضاء، دون طبعة، دار الكتب القانونية، الإسكندرية سنة 1992

13-المحامي عبد الحكم سيد سالمان، اعتراف المتهم، الطبعة الثالثة، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية سنة 2003

14-د/عبد الحليم فوده، البراءة وعدم العقاب في الدعوى الجزائية، دون رقم الطبعة، الإسكندرية،

15-د/عبد الحليم فوده، البراءة وعدم العقاب في الدعوى الجزائية، دون رقم الطبعة، الإسكندرية، 1990

16-المحامي محمود زكي شمس، التحقيق والاعتراف في ظل أصول المحاكمات الجزائية نصا وفقها وقضاء، الطبعة الأولى، مطبعة النداوي، دمشق، 2001

17-د/عبد الحميد الشواربي، الإثبات الجنائي في ضوء القضاء والفقه النظرية والتطبيق، دون رقم الطبعة، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1996

18-طاهري شريفة، تأثير أدلة الإثبات على الاقتناع الشخصي للقاضي الجزائي رسالة ماجستير، كلية الحقوق، جامعة الجزائر، سنة 2004/2003

19-Professeur Jack Borricaud et Avocat Anne Marie Simone, Droit Pénal et Procédure Pénale ,2 éme Edition, Dalloz, 2000

20-Professeur Jean –Claude Soyer , Droit Pénal et Procédure Pénale 12 eme Edition ,Delta, Paris .

. ثانيا: المقالات والملتقيات:

1- د/ أحمد حبيب السماك، نظام الإثبات في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، مجلة الحقوق الكويتية العدد الثاني، السنة الحادية والعشرون 1997

2-محمد مروان، محمد مروان، تقييم أدلة الإثبات الجنائي ومدى حرية القاضي الجنائي في الاقتناع الشخصي، مجلة حوليات معهد الحقوق والعلوم الإدارية العدد الأول، سنة 1995-1996

3-د/ محمد محدة، السلطة التقديرية للقاضي الجزائي، مجلة الملتقى الدولي الأول للاجتهاد القضائي في المادة الجزائية وأثره على حركة التشريع العدد الأول، 2004

4- د/فاضل نصر الله عوض، ضمانات المتهم أمام سلطة التحقيق الابتدائي في التشريع الكويتي، دراسة تحليلية ومقارنة بالتشريع المصري والفرنسي، مجلة الحقوق الكويتية، العدد الثالث، السنة 22، سنة 1998

. ثالثا: المجلات القضائية:

1- قرار المحكمة العليا ، المجلة القضائية، العدد الأول، سنة 1990.

2- قرار المحكمة العليا ، الغرفة الجنائية الثانية، مجلة الجمارك، العدد الخاص، سنة 1992

3- قرار المحكمة العليا، المجلة القضائية، العدد الثاني، سنة 1989

من أعلام المالكية

الإمام القاضي شهاب الدين القرافي

د. وثيق بن مولود
كلية العلوم الإسلامية – جامعة الجزائر 1

مقدمة:

فإن الله سبحانه وتعالى قد تعبدنا بشرعه العظيم وأوجب علينا أن نعلم علومه ونفقه أصوله ونعرف فروعه حتى نقيم على أساسه بناء أمتنا وصرح مجتمعنا الذي نعيش فيه، ولكي نرجع إليه في تقويم معوجنا وتهذيب نفوسنا وإصلاح شؤوننا وتنظيم معاملاتنا.

ولقد قام من قبلنا سلفنا الصالح من كبار جهابذة علمائنا الكبار رضوان الله تعالى عنهم بتعبيد طرق الفقه الإسلامي وتيسير صعابه وتقسيم أبوابه وشرح فصوله وبيان مسائله ابتغاء لمرضاة الله عز وجل وطلبا لرضائه، والتماسا لجزائه سبحانه وتعالى.

وكان ذلك ثقة منهم بأنهم في هذه الدراسة والعمل العظيم إنما يقومون بفرض من فروض الدين أوجبه الله تعالى عليهم، ويخدمون غرضا من أغراض الكتاب المبين، ويهيئون للناس معرفة أحكام الله تعالى في عباداتهم ومعاملاتهم وسائر تصرفاتهم المختلفة، وهؤلاء العلماء إنما هم في الحقيقة خدام الدين ورواد هذه الأمة، ومصابيح الهدى، وقد يسر الله لهم السبيل فملئوا هذه الدنيا بهذا الفقه في عصورهم المختلفة، وزودوا المكتبة الإسلامية بعشرات الآلاف من الكتب الجامعة المتنوعة في سائر ميادين الحياة وشؤونها.

ويعتبر الإمام شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي أهم رجالات المذهب المالكي في القرن السابع الهجري في المشرق، وربما في المغرب أيضا، وقد تضاءل وجود المالكية ودورهم في العراق والشام ومصر بعد القرن الرابع، ولم يتبق منهم غير بعض المراكز الصغيرة في صعيد مصر.

ومن هنا كان ظهور القرافي الفقيه والأصولي المالكي البارز بالمشرق في القرن السابع أمرا بالغ الدلالة، وليس للمالكية فقط، بل للفقه الإسلامي بشكل عام، فقد أفاد الرجل من تراث المالكية في الاهتمام بمباحث الألفاظ في الأصول، كما أفاد من نهوض المذهب المالكي بشكل خاص، وعلمي أصول الفقه والقواعد الشرعية بشكل عام.

. **المبحث الأول: التعريف بالإمام القرافي**

. **المطلب الأول: في اسمه ولقبه وكنيته ومولده**

. **أولا: اسمه ولقبه وكنيته**

هو أحمد بن أبي العلاء إدريس بن عبد الرحمن بن عبد الله بن يَلِّين [1]، الصنهاجي الأصل، البَهفَشِيمِي، البهنسي، المصري، الإمام الكبير والفقيه الأصولي الشهير بالقرافي[2]، الملقب بشهاب الدين، والمكنى بأبي العباس[3]، وهو ما أجمعت عليه كتب التراجم، غير أنها لم تبين لنا أنها مرتبطة بابن له يسمى العباس فكني به، بل ولم تكشف شيئا عن زواجه أو عدمه، ولا عن إنجابه أو غيره، وحينئذ فمن الظن أن نقول لعل كنيته بأبي العباس يرجع إلى ما كان معتادا، حيث يطلق على الشخص بأنه أبو فلان قبل زواجه تيمنا بهذا، وإن كان يرجح أنه كان صاحب عائلة مع عدم ما يثبت زواجه، إذ لو لم يكن متزوجا لفاض الخبر وما خفي.

. **ثانيا: نسب الإمام القرافي**

نسب الإمام القرافي إلى كل من صُنهَاجَة وبَهفَشِيم والبهنسة، كما نسب أيضا إلى القرافة، وسنتناول كلا من هذه النسب بالبحث إن شاء الله:

. **الصنهاجي:**

نسبة إلى صنهاجة[4] وقد صرح بذلك الإمام القرافي أنه من قبيلة صنهاجة في العقد المنظوم[5]، وصنهاجة هو بن برنس بن بربر، وهي أيضا إحدى القبائل الكبرى البربرية من المغرب العربي، نزح كثير من فروعها إلى الديار المصرية[6] منذ زمن طويل –لم نقف على تحديده– واستقروا بصعيد مصر، وفيه ولد الإمام شهاب الدين القرافي.

هذا وقد اشترك مع الإمام القرافي رحمه الله في هذه النسبة كثير من العلماء.

. **البهفشيمي:**

بالباء الموحدة المفتوحة والهاء الساكنة والفاء المفتوحة والشين المعجمة المكسورة والياء المثناة من تحت الساكنة، قال ابن فرحون في الديباج: ((لم أقف على معنى هذه النسبة، ولعلها قبيلة من قبائل صنهاجة التي ينتسب إليها أصل القرافي))، وجاء في كتاب "المنهل الصافي" تعليقا على هذه النسبة: ((أن القرافي أصله من قرية من قرى "يوسن" من صعيد مصر الأسفل تعرف ببهفشيم[7]))

ولعل كلمة "يوسن" مصحفة عن كلمة "بوش" وهي كما قال ياقوت الحموي أن بوش هي كورة ومدينة بمصر من نواحي الصعيد الأدنى غربي النيل بعيدة عن الشاطئ، وهي "بهفشيم" من قرى بني سويف، ومما يؤكد أن كلمة بوش هي الأصح ما ذكره الصفدي من أن أصل القرافي من كورة بوش تعرف ببهفشيم[8]

. **البهنسي:**

هذه النسبة إلى مدينة "البهنسا" وهي من المدن المصرية القديمة تقع غربي النيل، وكانت قاعدة الأعمال البهنساوية في دولة الجراكسة، إلى أن أنشئت مديرية "المنيا" سنة 1245هـ وأصبحت مدينة البهنسا

التي ينتسب إليها الإمام القرافي خرابا، وأسست بالقرب منها قرية صغيرة على الشاطئ الغربي لبحر يوسف سميت باسمها وتابعة لمركز بني مزار في مديرية المنيا[10].

هذا وقد نسب إلى هذه المدينة كثير من علماء المسلمين منهم:

أبو الحسن أحمد بن محمد العطار البهنسي المتوفى سنة 314هـ.

علم الدين القمني الضرير البهنسي رحمه الله المتوفى بالقاهرة سنة 686هـ.

برهان الدين إبراهيم البهنسي رحمه الله المتوفى سنة 853هـ.

محمد بن عبدالرحمن البهنسي النقشبندي رحمه الله المتوفى سنة 1001هـ.

زين العابدين بن الحسين البهنسي رحمه الله المتوفى سنة 1181هـ.

فضل الله بن أحمد البهنسي رحمه الله المتوفى سنة 1191هـ.

. **القرافي** :

اختلف الذين ترجموا لحياة الإمام القرافي في معنى هذه النسبة، فقال عنها ابن فرحون في الديباج لعل القرافة قبيلة من قبائل صنهاجة التي ينتسب إليها القرافي، ويستفاد من هذه النسبة أن القرافي أصله مغربي، والقرافة وإن كانت قبيلة من المغرب نزلت مصر في المكان المعروف بها الآن، الذي أصبح مقبرة من مقابر المسلمين، هي أيضا بطن من المعافر، وهو المعافر بن يعفر بن مالك بن الحارث بن قحطان من القحطانية.

وذهب بعض المؤرخين إلى أن الإمام القرافي لا صلة له بقبيلة القرافة، وإنما اشتهر بذلك لأنه كان يسكن في دير الطين بمصر القديمة، فكان إذا خرج من منزله ذاهبا إلى مدرسته مر في طريقه بمقبرة تسمى القرافة.

وقد حدث أن كاتب أسماء الطلبة في ثبت سماعهم للكتاب عند الفراغ منه لم يعرف اسمه، وكان هو حينئذ غائبا فأثبته باسم القرافي لاعتياده المجيء من تلك الطريق، فلزمته هذه النسبة واشتهر بها[12].

وهناك الكثير من العلماء الذين اشتهروا بهذه النسبة منهم:

أبو دجانة أحمد القرافي رحمه الله المتوفى سنة 299هـ.

محمد بن إبراهيم القرافي رحمه الله المتوفى سنة 350هـ.

جمال الدين عبد الله القرافي رحمه الله المتوفى سنة 826هـ.

شمس الدين محمد بن أحمد القرافي رحمه الله المتوفى سنة 867هـ.

علي الأنصاري القرافي رحمه الله المتوفى سنة 940هـ.

أبو زكرياء يحيى بن عمر القرافي رحمه الله المتوفى سنة 946هـ.

محمد بن يحيى بن عبد الرحمن القرافي رحمه الله.

. **ثالثا: مولده**

ولد الإمام القرافي بمدينة البهنسا[13] وكان مولده سنة 626هـ على ما صرح به نفسه في كتابه العقد المنظوم، فقال: ((ونشأتي ومولدي بمصر سنة ستة وعشرين وستمائة))[14] وعلى ما جاء في كشف الظنون لحاجي خليفة وهدية العارفين لإسماعيل باشا البغدادي[15].

وقد أغفل كثير من الذين تناولوا حياة الإمام القرافي بالترجمة –كصاحبي الديباج وشجرة النور الزكية[16] وغيرهما– ذكر تاريخ ميلاده السابق، وقد ادعى البعض أن تاريخ ميلاده غير معروف[17]، فكما زعم محقق كتاب شرح تنقيح الفصول أن مولده الإمام القرافي كان نحو سنة 590هـ[18]، وهذا الزعم قد بناه صاحبه على مجرد التخمين فقط، فهو قول خال عن الدليل.

. المطلب الثاني: نشأته ورأي الناس فيه.

نشأ الإمام القرافي بمصر وسار سير أقرانه ونظرائه وقد أغفل كثير من المؤرخين هذا الجانب إغفالا تاما، شأنه في هذا شأن كثير من أعلام هذه الأمة السابقين، الذين لم يلتفت المؤرخون إلى تسجيل مراحل حياتهم وسيرتهم ولم يهتموا إلا بالناحية العلمية عندهم، فدرس وحصّل، حيث تعلم القراءة والكتابة وحفظ القرآن في كتاب القرية، وكان مشغولا بمعاني القرآن وإرشاداته؛ فأخذ بحظ وافر منها، كما وقف على كثير من مبادئ العلوم الشرعية والعربية، وجدّ في طلب العلوم فبلغ الغاية القصوى، وقد منحه الله تعالى كثيرا من المواهب الفذة النادرة ما أهله أن يتلقى العلم عن فحول علماء عصره وأئمة جهابذة دهره.

وبعد أن تلقى مبادئ العلوم في قريته بصعيد مصر رحل منها في طلب العلم إلى القاهرة لينهل من معين العلم على يد كبار العلماء هناك، حيث كانت مصر –آنذاك– تموج بجهابذة العلماء وكبار الفضلاء الذين رحلوا إليها من بغداد والشام وغيرهما من الحواضر التي ابتليت بالغزو التتاري الهمجي والحملات الصليبية الحاقدة المسعورة، فاستقروا في مصر ينشرون ما تعلموا من علوم، وفي هذا المرتع الخصب وتلك الهيئة العلمية الجامعة لشتى العلوم والفنون حط القرافي رحاله واستقر في القاهرة يتردد بين مجالس العلم وحلقات الدرس.

فلازم سلطان العلماء العز بن عبد السلام [ت660هـ] حين قدم من الشام إلى مصر سنة 639هـ، فأخذ عنه أكثر فنونه واقتبس منه العقلية العلمية والفكر الحر المتزن المستنير، وكان القرافي وقتذاك في مطلع شبابه، وقد ملك عليه الشيخ قلبه بغزارة علمه، وثقابة ذهنه، ومتانة دينه، وقوة شخصيته، وبسالته في نصرة الحق، وكريم تواضعه وورعه وفضله، فألقى القرافي إليه بالمقاليد ونهل منه العلم الكثير بعد أن ظل ملازما له حتى توفاه الله سنة 660هـ[19].

كما أخذ القرافي عن غير العز بن عبد السلام من فقهاء عصره وأفاضل مصره من أمثال الشيخ الشريف الكركي [ت698هـ] وأبي عمرو بن الحاجب [ت646هـ] والقاضي شمس الدين أبي بكر محمد بن إبراهيم بن عبد الواحد الإدريسي [ت676هـ] وغيرهم.

ومما ساعد القرافي على تنمية مواهبه المتعددة أن طريقة العراقيين كانت قد انتشرت في مصر على يد القاضي عبد الوهاب البغدادي المالكي [ت422هـ]، وإن كانت هذه الطريقة لم تدم طويلا حيث حل محلها طريقة الأندلسيين على يد أبي بكر الطرطوشي [ت520هـ]، وقد نقلها عنه العلامة ابن الحاجب وأخذها عنه الشهاب القرافي، فاجتمعت له الطريقتان[20]

. **أولا: العوامل التي ساعدت على تكوين ثقافة القرافي**

لقد تعددت جوانب الثقافة عند الإمام القرافي حتى شملت جميع العلوم والمعرفة، فهي دينية أصولية فقهية لغوية عقلية، فثقافته ثقافة إسلامية شاملة متعددة الجوانب.

ولقد كانت هناك عدة عوامل ساعدت في مجموعها على تكوين هذه الثقافة العلمية الكبرى:

1– كان للحياة الفكرية والحركة العلمية في ذلك العصر والظروف التي هيأتها وأحاطت بها ونمتها وغذتها بلبانها أثر كبير في ازدهار العلم والعلماء وظهور الموسوعات العلمية في مختلف العلوم، وبالتالي ظهور أكابر العلماء الذين هاجروا إلى مصر فرارا من التتار، والذين قادوا حركة العلم والتأليف، وتتلمذ على أيديهم الإمام القرافي، مما كان له أكبر الأثر في وصوله إلى المكانة العلمية المرموقة وما حَصَّله من علم في مختلف فروع المعرفة حتى أصبح وحيد عصره وفريد دهره على حد تعبير ابن فرحون[21]

2– ومن أهم العوامل التي شاركت في تكوينه علميا، وارتقائه ثقافيا أخذه العلوم عن أكابر علماء عصره واشتغاله بالفقه على أعظم فقهاء دهره، وفي الأصول على أرباب فنه، وفي اللغة على أهل لسانها وبيانها في زمنه، وفي العلوم العقلية على أساتذتها في وقته، وفي الحديث على من ملكوا زمام الاشتغال به في أوانه.

3– ومن العوامل الحساسة التي كان لها الأثر الفعال في نمو ثقافة الإمام القرافي وتعدد جوانبها اجتماعه بأقرانه من أهل عصره والتعرف على آرائهم ومناقشتهم ومناظرتهم وأخذه منهم ما لم يصل إليه بنفسه من علم أو فن، فكثيرا ما تكون الصحبة لها الأثر المباشر في أخلاقه وصفاته.

وهكذا وجدنا القرافي ينتقي من أقرانه الشيوخ الفضلاء والعلماء الأوفياء لينتفع منهم ثم يفيدهم من أمثال شيخ الإسلام ابن دقيق العيد [ت702هـ] وأحمد بن المنير [ت683هـ] وغيرهم.

4– إن من أهم العوامل التي كانت سببا في تفوق الإمام القرافي علميا استعداده الشخصي والذهني، بل إن هذا هو العامل الرئيس الذي يحتوي على كل العوامل السابقة، فبدون هذا الاستعداد لا يمكن أن يخرج لنا موسوعة علمية كبرى كالذخيرة والفروق وغيرهما.

ولا غرابة في هذا فالإمام القرافي قد نشأ وترعرع في مدينة القاهرة، وهي في ذلك الوقت كانت من أعظم مدن الإسلام وأكثرها تقدما، حيث العلم الذي يشبع منه ظمأه، والمدارس العلمية التي تكفي له حاجته والمكتبات العديدة التي تعج بها مدارس القاهرة وجوامعها مع ما تحتويه من ذخائر العلم ونفائس الفقه مما يجد فيه إشباع طموحه العلمي.

ومن أشهر تلك المدارس التي تلقى الإمام القرافي فيها العلم:

1. المدرسة الصحابية

وقد أسس هذه المدرسة الوزير الصاحب صفي الدين عبد الله بن علي بن الحسين بن عبد الخالق المعروف بابن شكر المولود سنة 548هـ، وقد استوزره الملك العادل، وكان وزيرا جليلا مهابا عالما فاضلا حسن السياسة، وقد ذا عناية بالعلماء والفقهاء والأدباء.

وقد أنشأ هذه المدرسة سنة 618هـ وجعلها وقفا على المالكية، وكان بها درس نحو وخزانة كتب عظيمة، وقد توفاه الله سنة 630هـ بالقاهرة[22].

وقد جددها بعد وفاته القاضي علم الدين إبراهيم بن عبد اللطيف بن إبراهيم المعروف بابن الزبير ناظر الدولة في أيام الملك الناصر حسن بن محمد بن قلاوون في سنة 758هـ، ونصب بها منبرا، فأقيمت بها صلاة الجمعة، ولم يكن قبل ذلك بها منبرا ولا تصلى فيها الجمعة، وقد اندثرت تلك المدرسة الآن، وكان موضعها بشارع الوزير الصاحب بزقاق سعادة، فقد كانت بين المدرسة الزمانية (جامع الداودي) والمدرسة الفخرية (جامع أبي سعيد جقمق) ولم يبق من آثارها إلا بعض جدران قبة قديمة[23].

ثانيا: رأي الناس فيه.

عرف الناس للإمام أحمد بن إدريس القرافي فضله وعلمه فأثنوا عليه وعلى مصنفاته، فقال عنه العلامة ابن فرحون: ((وحيد دهره وفريد عصره؛ أحد الأعلام المشهورين والأئمة المذكورين، انتهت إليه رئاسة الفقه على مذهب مالك رحمه الله تعالى، وجد في طلب العلم فبلغ الغاية القصوى، فهو الإمام الحافظ والبحر اللافظ المفوه المنطيق، والآخذ بأنواع الترصيع والتطبيق، دلت مصنفاته على غزارة فوائده، وأعربت عن حسن مقاصده، جمع فأوعى وفاق أضرابه جنسا ونوعا، وكان إماما بارعا في الفقه والأصول والعلوم العقلية وله معرفة بالتفسير))[24].

وقال صلاح الدين الصفدي: ((كان القرافي عالما بعلوم كثيرة، وصنف في أصول الفقه الكتب الكثيرة المفيدة، وأفاد واستفاد منه الفقهاء، وكتابه "أنوار البروق وأنواء الفروق" كتاب جيد كثير الفوائد، وبه انتفعت، فإن فيه غرائب وفوائد من علوم غير واحدة، وكتبت بعضه بخطي –ثم قال– وكان القرافي حسن الشكل والسمت..))[25].

وقال عنه الذهبي: ((وكان إماما في أصول الفقه وأصول الدين، عالما بمذهب مالك رضي الله عنه وعالما بالتفسير، ومشاركا في علوم أخرى، وله المصنفات الكثيرة المفيدة))[26].

وقال محمد مخلوف: ((كان القرافي مؤلفا متقنا وشيخا للشيوخ، وهو عمدة أهل التحقيق والرسوخ، ومصنفاته شاهدة له بالبراعة والفضل، ألف التآليف البديعة البارعة))[27]. وذكر نحوه عمر رضا كحالة[28].

وقال يوسف إلياس سركيس: ((القرافي هو أحد الأعلام المشهورين والأئمة المذكورين، انتهت إليه رئاسة المالكية في عصره، وبرع في الفقه والأصول والعلوم العقلية وغيرها...))[29].

وقال محمد الحجوي: ((هو أحد الأئمة الأعلام المشهورين في المذهب المالكي، وقد انتهت إليه الرئاسة في وقته، وكان عالما في العلوم العربية، وله المؤلفات الكثيرة النافعة، وهي عجيبة الصنع عظيمة الوقع...))[30].

وقال ابن دقيق العيد: ((لما مات القرافي مات من كان يرجع إليه في علم الأصول))[31]

. المبحث الثاني: مكانته العلمية والوظائف التي تقلدها

. أولا: مكانته العلمية

لقد جَدَّ القرافي في تحصيل العلوم ومعرفتها حتى أتقن جملة من العلوم اتقانا بلَّغه الإمامة فيها، كما آتاه الله براعة فائقة وبيانا عجيبا، يأخذ بألباب الطلبة والمحصلين، في توضيح المسائل، وتحقيق الدلائل وكشف المعضلات وحل المشكلات وإفحام المخالفين وقطع المكابرين والمبطلين.

وكان رحمه الله أستاذا فاضلا ومربيا مخلصا ناجحا شهد له بذلك العلماء وأقر به الفضلاء، كيف لا وهو الذي وقف حياته كلها في خدمة العلم دراسة وتحصيلا ونشرا، فألقى الدروس وصنف وألف في شتى ميادين العلوم والفنون التي خاضها، وكان مبرزا فيها انتهت إليه رياسة المالكية في زمانه لما كان له من نبوغ وتفوق على معاصريه وأقرانه في العلوم الشرعية، ورسوخ في العلوم العقلية وتحقيق في العلوم العربية.

وكان بجانب إمامته في العلوم النقلية والعقلية مشاركا في العلوم التجريبية من طب ونحوه واقفا على دقائقها متقنا لقواعدها.

قال عنه ابن فرحون: ((كان أحسن من ألقى الدروس، وحلى من بديع كلامه الطروس، إن عرضت حادثة فبحسن توضيحه تزول، وبعزمته تحول، فلفقده لسان الحال يقول:

حلف الزمان ليأتين بمثله حنثت يمينك يا زمان فكفر

صنف المصنفات المفيدة المحررة النافعة، وله فيها منهاج جديد وابتكار في القول ببعض الأبواب والمسائل، وله جياد المؤلفات في العلوم الشرعية والعقلية، اشتهرت كتبه وأقبل عليها العالم والمتعلم ورزقت القبول من الجميع...

ثم قال: سارت مصنفاته مسير الشمس، ورزق فيها الحظ السامي عن اللمس، مباحثه كالرياض المونقة والحدائق المعرفة، تتنزه فيها الأسماع والأبصار، ويجني الفكر ما بها من أزهار وأثمار، كم حرر مناط الإشكال، وفاق أضرابه النظراء والأشكال، وألف كتبا مفيدة انعقد على كمالها الإجماع، وتشنفت بسماعها الأسماع...))[32].

ولقد تحلت هذه المصنفات بالابتكار والتمييز لغة وأسلوبا وبحثا وتنقيبا وتحقيقا وجمعا وتنسيقا، حتى ألزمت البعيد والقريب بالإذعان لإمامته؛ ولو لم يكن له من التآليف سوى كتابه "الفروق" لكفى دليلا على علو كعبه في العلم، فهو كتاب نسيج وحده جاء فيه بالعجب العجاب، لم يسبق إلى مثله، ولا أتى بعده بشبهه، فكيف ومؤلفاته أربت على عشرين مؤلفا في فنون متعددة مختلفة فيها النفائس والدرر الثمينة الغالية[32]

ويجب أن يذكر في هذا المقام كتابه "الذخيرة" القيم، حيث أودع فيه القرافي كثيرا من فقه الصحابة والتابعين وعلماء الأمصار الأربعة وغيرهم من المذاهب التي فقدت أو اندثرت مصادرها كمذهب سفيان الثوري والأوزاعي وداود الظاهري وابن جرير وغيرهم[33]

ومن هذا يتبين لنا أن القرافي كان إماما مجتهدا في المذهب ومنتسبا في اجتهاده إلى مذهب الإمام مالك رحمه الله ومن أهل التخريج والترجيح، ولهذا ذكره الإمام السيوطي في كتابه "حسن المحاضرة" في طبقة

المجتهدين ولم يذكره في طبقة الفقهاء من المالكية، وأراد السيوطي أن القرافي مجتهد مذهب، وهذا رأي سديد وفكر صائب من الإمام السيوطي رحمه الله[34]

وكان الإمام القرافي رحمه الله يرحل إليه العلماء من الآفاق البعيدة، ويقصدونه للقاء والمشافهة، وممن رحل إليه وأثنى على مكانته العلمية الكبيرة تلميذه الإمام محمد بن عبد الله بن راشد البكري التونسي [ت736هـ]، فقد حكى عن نفسه سيرته في طلب العلم فقال:

((قرأت العربية والفرائض والحساب، وأدركت بتونس أجلة من النبلاء، وصدورا من النحاة والأدباء، فأخذت عنهم ثم تشاغلت بالأصول والفقه زمانا، ثم رحلت إلى الإسكندرية في زمن الملك السعيد فلقيت بها صدورا أكابر وبحورا زواخر كقاضي القضاة ناصر الدين بن المنير[ت683هـ]، وكان ذا علوم فائقة، والكمال بن التونسي يدعى مالك الصغير، وقاضي القضاة ناصر الدين بن الأبياري تلميذ أبي عمرو بن الحاجب، ومحيي الدين حافي رأسه، فأخذت عنهم، ثم رحلت للقاهرة إلى شيخ المالكية في وقته فقيد الأشكال والأقران، نسيج وحده وثمر سعده، ذي العقل الوافي والذهن الصافي: الشهاب القرافي، كان مبرزا على النظار، محرزا قصب السبق، جامعا للفنون، معتكفا على التعليم على الدوام، فأحلني محل السواد من العين والروح من الجسد، فجلت معه في المنقول والمعقول، فحفظت الحاصل وقرأته مع المحصول، فأجازني بالإمامة في علم الأصول، وأذن لي في التدريس والإفادة...[35]))

وهكذا ثبتت للقرافي هذه المكانة العلمية الواسعة، حيث شهد له الكل بالفضل والعلم والرئاسة، قال عنه قاضي القضاة نفيس الدين بن هبة الله بن شكر [ت680هـ]: ((أجمع الشافعية والمالكية على أن أفضل أهل عصرنا –القرن السابع الهجري– بالديار المصرية ثلاثة: القرافي بمصر القديمة، والشيخ ناصر الدين بن المنير بالإسكندرية، والشيخ تقي الدين بن دقيق العيد بالقاهرة المعزية، وكلهم مالكية خلا الشيخ تقي الدين فإنه جمع بين المذهبين))[36] أي المالكي والشافعي كما ذكره السيوطي في "حسن المحاضرة" وابن فرحون في[37] "الديباج"

وقال الشيخ تقي الدين بن عدلان الشافعي: ((أخبرني خالي الحافظ شيخ الشافعية بالديار المصرية أن شهاب الدين القرافي حرر أحد عشر علما في ثمانية أشهر أو قال ثمانية علوم في أحد عشر شهرا.[38]))

ويلزمنا لتوضيح مكانة الإمام القرافي العلمية التي لم يتناولها المؤرخون إلا بعبارات قليلة أن نتناول كتبه المختلفة الفنون لكي نقف من خلالها ومن خلال محاوراته ومناظراته على ما يوضح لنا شخصية هذا الإمام الكبير، ومكانته العلمية، وإذا نحن أمعنا النظر في مصنفات الإمام القرافي المختلفة فإننا لا شك نستطيع وضع إطار لشخصيته كفقيه وأصولي ومتكلم ونحوي ومفسر وغير ذلك.

. القرافي فقيها:

ذكرنا أن الإمام القرافي قد تلقى العلم عن أكابر علماء عصره، كما أننا ذكرنا أنه قد استطاع أن يجمع بين طريقتي البغداديين والأندلسيين من المالكية عند تلقيه الفقه، فكان لهذا أثره الواضح في نبوغه كفقيه، كما أن للفقهاء الذين أخذ عنهم دور كبير في تكوين هذه الشخصية الفقهية العظيمة، ولا نستطيع أن نغفل المواهب الفذة التي حباه الله بها والتي أظهرته كفقيه متمرس عرف العالم قدره، وحفظ العلماء علمه من بعده، ولقد أسهم

الإمام القرافي في الفقه الإسلامي عامة والفقه المالكي خاصة بجهود مشكورة خدم بها الفقه وانتفع بها المتعلمون، وما زالت مصنفاته الفقهية يقبل عليها العالم والمتعلم على السواء.

وقد ترك الإمام القرافي مصنفات فقهية كثيرة عظيمة النفع غزيرة العلم، ويعتبر كتابه "الذخيرة" الذي يعد درة ثمينة فقهية، وذخيرة غالية تفتخر بها المكتبة الإسلامية على مر العصور من الموسوعات الفقهية العظيمة، وقد جمع في هذا الكتاب القيم الشيء الكثير من فروع الفقه المالكي، وهو يعد آية من آيات الحذق والإتقان لفقيه بارع في التصنيف متقن في التأليف.

ولم يقتصر مجهود الإمام القرافي في الفقه على مؤلفه "الذخيرة" بل هناك جهود أخرى عظيمة في هذا المجال، ككتاب "الفروق" الذي لم يسبق إلى مثله ولا أتى أحد بشبهه، وقد جمع فيه من القواعد الفقهية الشيء الكثير.

كما صنف الإمام القرافي في هذا المجال كتاب "الأمنية في إدراك النية" و"البيان في تعليق الأيمان" و"شرح كتاب التهذيب" للبرادعي و"شرح كتاب ابن الجلاب" إلى غير ذلك من المصنفات الفقهية النافعة[39]

. **القرافي أصوليا:**

كما برزت شخصية الإمام القرافي كفقيه برزت لنا شخصيته أيضا كأصولي صنف العديد من كتبه المختلفة في هذا الفن، وقد درج القرافي على نهج الإمام فخر الدين الرازي فألف على طريقته وشغف بكتبه الكثيرة في هذا المجال؛ فانكب عليها درسا وتحصيلا حتى أتقنها، وتناول الكثير منها بالشرح والتلخيص فشرح "محصول" الإمام في كتاب سماه: "نفائس الأصول في شرح المحصول"[40] وهو شرح يدل على اتساع أفق القرافي وتبحره في هذا الفن العظيم، وكما تناول القرافي كتاب المحصول بالشرح اختصره في مصنف: "تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول" ثم عاد القرافي وشرح هذا المختصر في كتاب مستقل أسماه: "شرح تنقيح الفصول".

كما برزت شخصية الإمام القرافي كرجل أصولي من الطراز الأول في كتابه: "العقد المنظوم في الخصوص والعموم" جمع فيه القرافي كل ما يمكن أن يقال في الخصوص والعموم.

. **القرافي متكلما:**

أسهم الإمام القرافي بجهود جبارة في فن علم أصول الدين، وكان هذا العلم مما عني به في ذلك العصر لتصحيح العقيدة الدينية والدفاع عنها، فأدلى القرافي بدلوه مع غيره من العلماء وصنف لنا الكتب الكثيرة القيمة النافعة، منها كتابه المشهور الذي ألفه ردا على اليهود والنصارى: "الأجوبة الفاخرة في الرد على الأسئلة الفاجرة"، وكتاب "الانتقاد في الاعتقاد"، وكتاب "أدلة الوحدانية في الرد على النصرانية" وغيرها.

ولعل الإمام القرافي قد تأثر تأثرا كبيرا بمجهودات الإمام فخر الدين الرازي في هذا المقام وتتلمذه في مدرسته الكبيرة حتى صار أخلص تلاميذه وأكثرهم عملا في السير على منواله، فأخذ يدرس كتبه المختلفة في هذا المجال وشغف بها حبا وشرح منها كتابه المشهور: "الأربعين في أصول الدين"[35].

وهكذا وجدنا الإمام القرافي له اليد الطولى والشخصية الفذة في هذا المجال الحيوي.

. **القرافي نحويا:**

إن مثل شخصية الإمام القرافي التي نبغت في الفقه والأصول والكلام لا بد من أن تكون ضليعة في قواعد اللغة العربية عارفا بأسرارها وخباياها، وإن كل من يطلع على كتب الإمام القرافي المختلفة يظهر له بوضوح أسلوبه القوي وعبارته السلسة الواضحة مما يدل على تمكنه من قواعد اللغة العربية الفصحى.

ولم يذكر لنا المؤرخون الذين تناولوا حياة الإمام القرافي بالترجمة أنه ألف كتبا في قواعد اللغة العربية سوى ما ذكره بروكلمان في كتابه "تاريخ الأدب العربي" أن للقرافي في اللغة العربية كتاب "القواعد السنية في أسرار العربية" وقد نقله عنه محقق كتاب الذخيرة[36] وما ذكره الزركلي في "الأعلام" أنه له كتابا مخطوطا يسمى بـ"الخصائص في قواعد اللغة العربية[37]"ولعل صاحب الأعلام قد نقل ذلك عن بروكلمان إذ لم يوقف على هذا الكتاب ضمن مخطوطات القرافي المختلفة.

والكتاب قد حققه د. ناجي محمدو حين عبد الجليل أستاذ مساعد بقسم اللّغويّات بكليّة اللّغة العربيّة، بالجامعة الإسلاميّة بالمدينة المنوّرة، ونشره بمجلة كلية اللغة العربية بالزقازيق العدد التاسع والعشرون.

وقد كان الإمام القرافي إلى جانب كونه عالما بقواعد اللغة العربية عالما بالتفسير وفنونه غير أنه لم يؤلف مؤلفا مستقلا، وقد جاءت في ثنايا كتبه بعض آيات من القرآن الكريم تناولها القرافي بالشرح والتوضيح مما يدل على أنه كان له إلمام كبير ومعرفة تامة بهذا الفن العظيم.

. **ثانيا: الوظائف التي تقلدها**

تولى الإمام القرافي التدريس في عدة مدارس هامة منها:

– **المدرسة الصالحية :**

وقد أنشأ هذه المدرسة الملك الصالح نجم الدين أيوب بن السلطان الملك الكامل محمد بن الملك العادل سيف الدين أبي بكر بن الأمير نجم الدين بن شادي الأيوبي سلطان مصر توفى رحمه الله –وهو يجاهد الصليبيين– في ليلة النصف من شعبان سنة 647هـ، وقد ابتدأ في إنشاء هذه المدرسة في 13 ذي الحجة سنة 639هـ.

وكانت من أجل مدارس القاهرة فخامة وسعة وكانت مقسمة إلى أربع مدارس للمذاهب الأربعة، فكانت أول مدرسة أنشئت بمصر للمذاهب الأربعة معا، ورتب فيها دروسا لهذه المذاهب سنة 641هـ /1243م، وفي عهد الملك السعيد بن بيبرس أضاف إلى أوقافها الأرض التي كانت وراء هذه المدارس أوقافا أخرى منها أوقاف الصاغة التي تجاهها وأماكن بالقاهرة وبمدينة المحلة وقفا على هذه المدارس الأربع.

وكانت هذه المدارس أشبه شيء بجامعة كبرى تضم داخلها كليات أربع تختص كل واحدة منها بمذهب من مذاهب أهل السنة المعروفة، وجعل السلطان بهذه المدرسة خزانة كتب جليلة، واختير لها أفضل المشايخ، من بينهم الشهاب القرافي الذي تولى التدريس بها 663هـ، ثم عزل، ثم أعيد، ثم ظل يدرس فيها حتى مات رحمه الله.

ولما فتحت أنشد فيها الأديب أبو الحسين بن الجزار:

ألا هكذا يبني المدارس من بنى   ومن يتغالى في الثواب وفي البنا

- **المدرسةالطيبرسية** :

تقع بالقرب من الجامع الأزهر، وتنسب إلى مؤسسها، إذ أنشأها الأمير علاء الدين طيبرس بن عبدالله الخازنداري نقيب الجيوش المنصورة وكان من أجل الأمراء وأقدمهم، وطالت أيامه في وظيفته وظل باقيا فيها أربعا وعشرين سنة لم يقبل من أحد هدية، وكان رحمه الله مواظبا على فعل الخير وأداء الأمانة والعفة المفرطة مع الغنى الواسع، وله من الآثار الجميلة الجامع والخانقاه وهذه المدرسة البديعة، وله على كل هذه الأماكن أوقاف جليلة، وهيأها للدارسين سنة680هـ، وتضم المدرسة قسما للشافعية وآخر للمالكية، وكان القرافي أول من درس فيها من المالكية.

- **المدرسةالقمحية** :

أول مدرسة أنشئت للمالكية أنشأها السلطان صلاح الدين يوسف بن أيوب بن الأمير نجم الدين بن شادي بن مروان الملك الناصر أبو المظفر، شرع في بنائها في النصف من المحرم سنة566هـ/1170م، وجعل هذه المدرسة خاصة بفقهاء المالكية، ووقف عليها ضيعة بالفيوم يقسم قمحها عليها، فصارت تعرف بالقمحية، وتعتبر هذه المدرسة أجل مدرسة للفقهاء المالكية، وقد تخرج فيها كثير من العلماء الكبار، وقام بالتدريس فيها جماعة من أكابر العلماء الصلحاء منهم: عبد الله بن نجم الدين بن شاس، والحسين بن عتيق بن الحسين بن رشيق، والإمام القرافي التي خصت بنصيب وافر من دروسه.

- **جامع عمرو بن العاص** :

هو أول مسجد أسس بمصر بعد الفتح الإسلامي، بناه عمرو بن العاص رضي الله عنه مع مدينة الفسطاط سنة21هـ، ويعرف أيضا بالجامع العتيق، ثم قام بتوسعته عمرو بن مخلد سنة53هـ بعد أن شكى الناس إليه ضيق المسجد، ثم تولى تجديده عدة أمراء، وآخر من تولى تجديد هذا المسجد برهان الدين إبراهيم بن عمرو المحلى وكان الفراغ من تجديده سنة804هـ.

وكانت حلقات العلم تعقد بهذا الجامع في مختلف فروع العلم والمعرفة فكان منذ إنشائه مركزا للإشعاع الفكري وأهم مركز للدراسة وقد ظلت مساحاته لعصور طويلة ندوة فكرية أدبية جامعة.

وكان بالجامع زوايا يدرس بها الفقه أشهرها زاوية الإمام الشافعي رضي الله عنه، يقال أن الشافعي تولى التدريس فيها فعرفت به، وفي هذه الزاوية تخرج كثير من العلماء الإجلاء كالمزني والبويطي والأزدي، وقد ظلت هذه الزاوية عدة قرون تعرف باسم زاوية الإمام الشافعي.

ومن هذه الزوايا الزاوية المجدية نسبة إلى مجد الدين البهنسي.

ومنها الزاوية الصاحبية نسبة إلى الصاحب تاج الدين محمد بن فخر الدين محمد بن بهاء الدين بن حنا، وجعل لها مدرسين: أحدهما مالكي والآخر شافعي، وأوقف عليها وقفا يدر خيرا كثيرا.

ومنها الزاوية الكمالية نسبة إلى كمال الدين السمنودي.

ومن ذلك يبدو لنا أن الحركة العلمية في الجامع العتيق كانت قوية نشطة وقد وصف المقريزي اتساع الدراسة فيه بأنها بلغت عام 749هـ بضعا وأربعين حلقة لإقراء العلم[42] وقد حفظ لنا التاريخ أسماء جملة ممن قاموا بالتدريس فيه بينهم أعلام لامعة لا تزال لبعضهم آثار حية إلى الآن وإن تنوعت ثقافتهم ليدل على ألوان المعارف التي كانت تدرس بذلك الجامع.

. المبحث الثالث: شيوخه وتلامذته

. المطلب الأول: في شيوخه

قد تلقى العلم عن فحول علماء عصره وأئمة جهابذة دهره وأخذ عنهم واستزاد من علمهم، وروى عن طريقهم المعارف المتنوعة، ومن أشهر هؤلاء المشايخ:

1- الإمام جمال الدين عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس المعروف بابن الحاجب[43] المتوفى سنة 646هـ.

2- الإمام شمس الدين الخسروشاهي[44] المتوفى سنة 652هـ.

3- زكي الدين عبد العظيم بن عبد القوي المنذري[45] المتوفى سنة 656هـ.

4- سلطان العلماء العز بن عبدالسلام[46] المتوفى سنة 660هـ.

5- شمس الدين محمد بن عمران المعروف بالشريف الكركي[47] المتوفى سنة 686هـ أو 688هـ أو 689هـ.

6- قاضي القضاة شمس الدين محمد بن إبراهيم بن عبد الواحد المقدسي الحنبلي[48] المتوفى سنة 676هـ

. المطلب الثاني: في تلاميذه

لقد ذاع صيت الإمام القرافي وجابت شهرته الآفاق البعيدة لارتفاع مكانته العلمية ورسوخ قدمه في العلم والمعرفة، وكان هو مرمى الطلبة والنظار كل يريد أن يقتبس منه بقبس، فتوافد عليه الطلاب من كل فج عميق يقبلون على درسه والسماع منه والتلقي عنه، فتخرج به جمع من الفضلاء كما قال ابن فرحون. ومن أشهر تلاميذه:

1- تقي الدين عبد الرحمن بن عبد الوهاب بن خلف الشافعي الشافعي المشهور بابن بنت الأعز[49] المتوفى سنة 695هـ.

2- أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن محمد البقوري[50] المتوفى سنة 707هـ.

3- أبو العباس شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد الولي المقدسي[51] المتوفى سنة 728هـ.

4- أبو حفص عمر بن علي بن سالم اللخمي تاج الدين الفاكهاني[52] المتوفى سنة 734هـ [وقيل سنة 731هـ].

5- زين الدين أبو محمد عبد الكافي بن علي بن تمام السبكي الشافعي المتوفى سنة 735هـ

6- أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن راشد البكري القفصي التونسي[53] المتوفى سنة 736هـ.

. <u>المبحث الرابع</u> مصنفاته ووفاته

. <u>المطلب الأول</u>: في مصنفاته

رزق الإمام القرافي حظا عظيما في تصانيفه وخبرة فائقة في تآليفه، وقد ترك مصنفات جليلة وأعمالا علمية عظيمة تدل على قدم راسخة في التأليف وبراعة فائقة في التصنيف، عرف العالم قدرها نالت من الشهرة والاستحسان حظا وفيرا، كما عرف له مكانته بين أفاضل العلماء الكبار وخيار المصنفين.

وقد تعرضت هذه المصنفات لفنون متنوعة وعلوم مختلفة في شتى المجالات العلمية أجاد تصنيفها بعبارته الرشيقة المتقنة ومحاسن أساليبه المنمقة، فمهد بذلك القواعد وشيد المعاقل، وخلف للمكتبة الإسلامية والعربية تراثا عظيما خالدا، وما زالت هذه المصنفات يستفيد منها العالم والمتعلم على السواء، ولقد تحلت هذه المصنفات كلها بالجودة والابتكار وحسن الترتيب والتنسيق البديع، وجاءت دليلا قاطعا على علو كعب الإمام القرافي في التأليف والتصنيف، ولقد بلغت مؤلفات الإمام القرافي نحو خمسة وعشرين مؤلفا في شتى العلوم والفنون المختلفة، وسنتناول هذه الكتب مقسمة بحسب العلوم التي ألفت فيها.

. <u>أولا</u>: مصنفاته في فن أصول الدين

كان عصر الإمام القرافي مليئا بالمنازعات الكلامية والخلافات الطائفية، فكان من الطبيعي أن يتصدى لدراسة هذه المادة رجال يأخذون على عاتقهم توضيح العقيدة الدينية والدفاع عنها، وكان أساس هذه المنازعات ومحور جدلهم هو علم أصول الدين، وقد صنف الإمام القرافي في هذا الفن أربعة كتب قيمة، جاءت في غاية الروعة وآية في الإتقان والحجة، وهذه المصنفات هي:

1- الأجوبة الفاخرة على الأسئلة الفاجرة.

2- أدلة الوحدانية في الرد على النصرانية.

3- الانتقاد في الاعتقاد.

4- شرح كتاب "الأربعين في أصول الدين" للإمام فخر الدين الرازي.

. <u>ثانيا</u>: مصنفاته في الفقه

صنف الإمام القرافي كثيرا من الكتب الفقهية خدم بها المذهب المالكي، وهي كلها تشهد له بالفضل والبراعة، وهذه المصنفات هي:

1- الاستغناء في أحكام الاستثناء.

2- الأمنية في إدراك النية[54]

3- البيان في تعليق الأيمان، أو البيان فيما أشكل من التعاليق والأيمان.

4- شرح التهذيب: أي شرح كتاب التهذيب في اختصار المدونة للبرادعي المتوفى في حدود سنة 400هـ.

5- شرح ابن الجلاب: أي شرح كتاب "التفريع في الفروع الفقهية" لابن الجلاب المتوفى سنة 378هـ

6- الذخيرة: وقد طبع الكتاب من طرف دار الغرب الإسلامي في 14 مجلدا بتحقيق الدكتور محمد حجي.

7- اليواقيت في أحكام المواقيت، أو اليواقيت في علم المواقيت.

. ثالثا: مصنفاته في أصول الفقه

صنف الإمام القرافي كتبا كثيرة قيمة في فن أصول الفقه، فجاءت هذه المؤلفات خير شاهد على أن الإمام القرافي قد حاز قصب السبق في هذا الفن، وما توصلنا إليه من هذه المؤلفات هي:

1- الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام: قام بتحقيقه محمد عرنوس، طبع بالمكتبة الأزهرية للتراث بالقاهرة، وأفضل طبعاته التي حققها الشيخ عبد الفتاح أبو غدة رحمه الله.

2- تنقيح الفصول في علم الأصول في اختصار المحصول في الأصول.

3- شرح تنقيح الفصول في علم الأصول في اختصار المحصول في الأصول.

4- العقد المنظوم في الخصوص والعموم.

5- الفروق: أنوار البروق في أنواء الفروق.

6- نفائس الأصول في شرح المحصول: حققه جملة من المحققين منهم عادل عبد الموجود وعلي معوض، طبعته مكتبة الباز، مكة المكرمة، الطبعة الأولى 1416هـ.

7- التعليقات على المنتخب: وكتاب المنتخب لضياء الدين حسين، وقيل أن المنتخب كتاب اختصر فيه الإمام فخر الدين الرازي كتاب المحصول في كراسين ولم يتمه، ثم جاء ضياء الدين حسين وأتم الكتاب[55]

8- الاحتمالات المرجوحة[56]: ويعرف بـ"الاحتمالات العشرة المخلة بالفهم"، وقد طبع بتحقيق جلال علي الجهاني ضمن مجموع في الفقه المالكي تحت اسم: "من خزانة المذهب المالكي"، صدر عن دار ابن حزم ببيروت عام 2006.

. رابعا: مصنفاته في العقليات ومصنفات في الفنون المختلفة

قد صنف الإمام القرافي رحمه الله في **العقليات** كتابين مهمين هما:

1- الاستبصار في مدركات الأبصار[57]: أو الاستبصار فيما يدرك بالأبصار، وهو كتاب في البصريات ويقوم الأستاذ علي الجهاني بتحقيقه.

2- المناظرة في الرياضيات[58].

وأما المصنفات في **الفنون المختلفة**

1- الأجوبة على الأسئلة الواردة على خطب ابن نباتة[59] المتوفى سنة 374هـ[60]

2- البارز للكفاح في الميدان[61]

3- المنجيات والموبقات في الأدعية وما يجوز منها وما يحرم وما يكره[62] أو المنجيات والموبقات فيما يجوز وما يكره وما يحرم من الدعوات.

. **المطلب الثاني: وفاته رحمه الله ومكان دفنه**

بعد حياة حافلة بمفاخر الأعمال وجلائل الآثار قضاها الإمام القرافي في العلم والتأليف والتحقيق وأثرى المكتبة الإسلامية والعربية بفرائد مؤلفاته ونوادر مصنفاته، توفي رحمه الله بمنزله في القاهرة في دير الطين، وهي قرية على شاطئ النيل قرب الفسطاط[63] ولم تذكر لنا المصادر سبب وفاته، فيغلب على الظن أن يكون بسبب مرض وهو ابن 56 سنة الذي يعتبر سنا مبكرا، وليس حتما من الشيخوخة.

وكانت وفاته يوم الأحد آخر يوم من جمادى الآخرة، ودفن بالقرافة يوم الاثنين مستهل رجب، وقد اختلف في تحد سنة وفاته:

فذهب أكثر المؤرخين إلى أن وفاة الإمام القرافي كانت سنة 684هـ الموافق لـ 1285م كما ذكر ابن فرحون في "الديباج"[64]، والذهبي في "تاريخ الإسلام"[65]، والسيوطي في "حسن المحاضرة"[66]، ومحمد بن الحسن الحجوي في "الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي"[67]، والزركلي في "الأعلام"[68]، وعمر رضا كحالة في "معجم المؤلفين"[69] وغيرهم.

ومن المؤرخين من ذهب إلى أن وفاة الإمام القرافي كانت سنة 682هـ/1283م كما ذكر ذلك الصفدي في كتابه "الوافي بالوفيات"[70]، وجمال الدين أبو المحاسن يوسف بن تغري بردي في كتابه "المنهل الصافي"[71].

وقد اضطرب حاجي خليفة في كتابه "كشف الظنون" في تحديد موعد وفاة القرافي فذكر في موضع أن وفاته كانت سنة 684هـ[72]، وذكر في مواضع أخرى من نفس الكتاب المذكور أن وفاة القرافي كانت سنة 682هـ[73]، وذكر في موضع آخر أن وفاة القرافي كانت سنة 694هـ[74].

وما أرجحه في هذا السياق هو الرأي القائل بأن وفاة الإمام القرافي كانت سنة 684هـ وذلك لأن أكثر المؤرخين الذين تناولوا حياة الإمام القرافي قد ذكروا أنه قد توفي في هذه السنة.

وقد دفن الإمام القرافي بالقرافة الكبرى بمصر[75] رحمه الله رحمة واسعة وأجزل له الثواب والعطاء.

وكان القرافي رحمه الله كثيرا ما يتمثل بقول الشاعر:

وإذا جلست إلى الرجال وأشرقت **في جو باطنك العلوم الشُرَّدِ**

فاحذر مناظرة الحسود فإنما **تغتاظ أنت ويستفيد ويجحد**

ويتمثل بقول محيي الدين المعروف بـ"حافي رأسه":

عتبت على الدنيا لتقديم جاهل **وتأخير ذي علم فقالت: "خذ العذرا"**

بنو الجهل أبنائي وكل فضيلة **فأبناؤها أبناء ضرّتي الأخرى**[76]

الهوامش:

1. الديباج المذهب لابن فرحون ص66.

2. الديباج ص62، شجرة النور الزكية لمحمد مخلوف: ص188، الوافي بالوفيات للصفدي: 233/6، المنهل الصافي لابن تغري بردي: : 215/1، وشرح تنقيح الفصول للقرافي مقدمة طه عبد الرؤوف، الذخيرة للقرافي: 20/1، معجم المؤلفين: 158/1.

3. تاريخ الإسلام للذهبي الجزء الأخير ص35، حسن المحاضرة للسيوطي: 316/1، والفكر السامي للحجوي: 68/4.

4. بضم الصاد المهملة وكسرها وسكون النون وفتح الهاء وبعد الألف جيم، انظر: اللباب في تهذيب الأسماء لابن الأثير: 249/2، والأعلام للزركلي: 95/1، معجم المؤلفين: 158/1.

5. العقد المنظوم في الخصوص والعموم ق 69 (ب) نقلا عن محقق العقد المنظوم أحمد الختم عبد الله: 22/1، وارجع إلى نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب للقلقشندي: ص317.

6. الديباج ص66.

7. المنهل الصافي: 215/1، وتاريخ الإسلام للذهبي: 176/51، والإمام الشهاب القرافي حلقة وصل بين المشرق والمغرب: 141/1، تذكرة الحفاظ وذيوله: 84/1.

8. الوافي بالوفيات للصفدي: 233/6، تاريخ الإسلام للذهبي: 176/51.
9. البهنسي: بفتح الباء الموحدة والهاء وسكون النون في آخرها السين المهملة، انظر: اللباب في تهذيب النساب: 192/1، والمنهل الصافي: 195/1.
10. مقدمة العقد المنظوم في الخصوص والعموم للقرافي: 20/1.
11. القرافي: بفتح القاف والراء وبعد الألف فاء: انظر: اللباب في تهذيب الأنساب: 22/3.
12. الديباج ص66، الوافي بالوفيات 233/2، المنهل الصافي: 215/1، والإحكام تحقيق أبو غدة: ص12، ومقدمة شرح تنقيح الفصول: ص: ح، ط دار الفكر، بيروت لبنان، تحقيق: طه عبدالرؤوف سعد.
13. وهي مدينة كبيرة تقع غرب النيل بصعيد مصر ، انظر: الفتح المبين للمراغي: 89/2، تذكرة الحفاظ: 84/1.
14. العقد المنظوم: المخطوط ق69 ب، والمحقق: أحمد الختم عبدالله: 22/1.
15. كشف الظنون: 1153/2، وهدية العارفين: 99/1، الذخيرة تحقيق محمد حجي: 12/1، العقد المنظوم بتحقيق أحمد الختم عبدالله: 22/1، الوافي بالوفيات للصفدي: 233/6.
16. الديباج لابن فرحون ص62، شجرة النور الزكية لمحمد مخلوف: ص188.
17. الفتح المبين للمراغي: 89/2، وما قاله محقق الذخيرة في هذا: 11/1 إذ ادعى أنه لا يعرف تاريخ ولادته باتفاق أصحاب كتب التراجم
18. مقدمة شرح تنقيح الفصول لطه عبدالرؤوف سعد: ص: ح.
19. الديباج ص62، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام: تحقيق عبدالفتاح أبو غدة: ص12.
20. مقدمة تحقيق كتاب الذخيرة: 21/1.
21. الديباج ص62.
22. المنهل الصافي: 215/1، النجوم الزاهرة: 281/6، تذكرة الحفاظ وذيوله: 123/4.
23. راجع هامش النجوم الزاهرة: 281/6.
24. الديباج المذهب: ص62–63.
25. الوافي بالوفيات: 223/6.
26. تاريخ الإسلام: 158/1.
27. شجرة النور الزكية: 188.
28. معجم المؤلفين: 158/1.
29. معجم المطبوعات العربية: 1051/2.
30. الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي: 68/4
31. مقدمة شرح تنقيح الفصول: 34/1.
32. الديباج ص63–64.
33. مقدمة تحقيق: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام لعبدالفتاح أبو غدة: ص13–14.
34. مقدمة كتاب الذخيرة: 11/1.
35. حسن المحاضرة: 316/1.
36. كما في نيل الابتهاج للتنبكتي: ص235، والإحكام: تحقيق أبو غدة: ص14.

37. الديباج ص65.

38. الديباج ص65، وحسن المحاضرة 137/1.

39. الديباج المذهب: ص64.

40. الديباج ص64، ومقدمة الذخيرة 22/1، شجرة النور الزكية ص188.

41. مقدمة الذخيرة 23/1.

42. مقدمة الذخيرة 23/1، والحياة العقلية لأحمد بدوي: ص183.

43. مقدمة الذخيرة 23/1.

44. الأعلام: 90/1.

45. النجوم الزاهرة 341/6، خطط المقريزي: 374/2، المنهل الصافي: 216/1، حسن المحاضرة 263/2، الدارس في تاريخ المدارس لعبد القادر بن محمد النعيمي الدمشقي: 239/1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1410/1990.

46. خطط المقريزي: 283/2، النجوم الزاهرة 199/9، المنهل الصافي: 216/1، تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار لعبد القادر بن حسن الجبرتي: 492/1، ط. دار الجيل، بيروت.

47. خطط المقريزي: 364/2، النجوم الزاهرة 385/5.

48. صلاح الدين الأيوبي وجهوده في القضاء على الدولة الفاطمية وتحرير بيت المقدس: لعلي محمد بن محمد الصلابي: 411/1، أعيان العصر وأعوان النصر للصفدي: 254/2، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة لابن تغري: 26/1.

49. الخطط للمقريزي: 107/3 فما بعدها، حسن المحاضرة 177/2–180

50. الديباج ص189، شذرات الذهب 34/5، مرآة الجنان: 114/4، البداية والنهاية 176/13، النجوم الزاهرة 360/6، حسن المحاضرة 456/1، شجرة النور الزكية 167، الفكر السامي: 65/4، وفيات الأعيان لابن خلكان: 248/3.

51. البداية والنهاية 185/13، شذرات الذهب: 255/5، النجوم الزاهرة 63/7، طبقات الشافعية للسبكي: 161/8، طبقات الشافعية للأسنوي: 503/1، كشف الظنون: 1055/2.

52. شذرات الذهب: 277/5، البداية والنهاية 212/13، النجوم الزاهرة 63/7، طبقات الشافعية للسبكي: 259/8، حسن المحاضرة 355/1، فوات الوفيات: 610/1، طبقات الشافعية للأسنوي: 253/2.

53. ترجمته في البداية والنهاية 235/13، طبقات الشافعية للسبكي: 209/8، حسن المحاضرة 153/4، فوات الوفيات: 594/1، الفتح المبين: 75/2، شذرات الذهب: 301/5.

54. ترجمته في الديباج 332، الفكر السامي للحجوي: 69/4، بغية الوعاة للسيوطي: 202/1.

55. ذكر هذا كل الذين تناولوا حياة الإمام القرافي بالترجمة، وقال ابن فرحون في الديباج ((وإن الإمام القرافي أخذ عن الإدريسي وسمع عليه مصنفه: كتاب وصول ثواب القرآن))، ولكن لم أقف على ترجمة للإدريسي هذا الذي أخذ عنه القرافي، وفي موضع آخر أن الذي أخذ عنه الإمام القرافي هو قاضي القضاة شمس الدين أبو بكر محمد بن إبراهيم بن عبد الواحد المقدسي وليس الإدريسي كما قال ابن فرحون، وانظر ترجمته في الديباج 236، شذرات الذهب: 353/5، البداية والنهاية 277/13.

56. طبقات الشافعية الكبرى: 172/8، البداية والنهاية 346/13، حسن المحاضرة 415/1، شذرات الذهب: 431/5، فوات الوفيات: 534/1، النجوم الزاهرة 82/8.

57. الديباج 322، شجرة النور الزكية 211، الفتح المبين: 109/2، نفح الطيب: 53/2.

58. البداية والنهاية 143/14، شذرات الذهب: 87/6.

59. البداية والنهاية 168/14، الديباج المذهب: 186، شجرة النور الزكية 204، شذرات الذهب: 168/6، بغية الوعاة 221/2، نيل الابتهاج 37.

60. الديباج المذهب 334، نيل الابتهاج 235، شجرة النور الزكية 207، الفتح المبين: 144/2، هدية العارفين: 134.

61. قام بتحقيقه الأستاذ مساعد بن قاسم الفالح بكلية الشريعة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالمملكة العربية السعودية سنة 1401هـ لنيل درجة الماجستير كما حققه أيضا: الدكتور محمد ياسين يونس السويسي بالكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين عام 1402هـ للحصول على درجة الدكتوراه

61. نفائس الأصول في شرح المحصول للقرافي وانظر رسالة الدكتور طه جابر فياض العلواني قسم الدراسة ص250، أثناء تحقيق الجزء الأول من المحصول.

[صاحب الديباج ص66، الوافي بالوفيات 233/6، المنهل الصافي: 216/1، طبقات الشافعية الكبرى: 172/8]

62. ذكره ابن فرحون في الديباج ص65، وإسماعيل البغدادي في هدية العارفين: 99/1.

63.. هكذا جاء في الديباج لابن فرحون: 65، وذكره حاجي خليفة في كشف الظنون: 77/1 وإسماعيل البغدادي في هدية العارفين: 99/1، وصلاح الدين الصفدي في الوافي بالوفيات 223/6، وابن تغري في المنهل الصافي: 217/1 باسم: "الاستبصار فيما يدرك بالأبصار" وقال أنه يحتوي على خمسين مسألة

64. ذكره إسماعيل البغدادي في هدية العارفين 99/1، كما ذكره من حققوا الجزء الأول من كتاب الذخيرة 23/1، وعبد الفتاح أبو غدة في مقدمة تحقيقه لكتاب الإحكام ص16.

65. نسبه إليه ابن فرحون في الديباج 65 وإسماعيل البغدادي في هدية العارفين 99/1، كما ذكره محققو كتاب الذخيرة 23/1، وذكره الشيخ عبد الفتاح أبو غدة في مقدمة تحقيقه لكتاب الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام ص9، ص16

66. وديوان خطب ابن نباتة التي وضع القرافي عليه أجوبة على الأسئلة الواردة عليه هو عبارة عن مجموعة خطب وضعها ابن نباتة في عهد سيف الدولة بن حمدان ليحض الناس بها على الجهاد في سبيل الله وعلى نصرة سيف الدولة لأنه كان كثير الغزوات ،وجاءت هذه الخطب في غاية الجودة والإتقان ،ورزقت القبول من الجميع ووقع الإجماع على أنه ما عمل مثلها.

67. نسبه إليه ابن فرحون في الديباج ص65، ومحمد مخلوف في شجرة النور الزكية 188، وإسماعيل البغدادي في هدية العارفين: 99/1، ومحقق الذخيرة ص23، والشيخ أبو غدة في مقدمة كتاب الإحكام ص: 16.

68. نسبه إليه ابن فرحون في الديباج ص65، ومحمد مخلوف في شجرة النور الزكية 188، وإسماعيل البغدادي في هدية العارفين: 99/1، وعبد الله المراغي في الفتح المبين: 90/2، ومحقق الذخيرة ص23.

69. حسن المحاضرة 316/1.

70. معجم المؤلفين: 158/1.

71. الوافي بالوفيات 233/6.

72. المنهل الصافي: 217/1.

73. كشف الظنون: 50/1، 57، 499، 529.

74. المصدر نفسه: 77/1، 162.

75. المصدر نفسه: 1153/2 عند حديثه على كتاب العقد المنظوم

76. الفتح المبين: 90/2.

77. الديباج لابن فرحون: ص66–67.

الاتصال في علم الاجتماع المعاصر

" الفعل الاتصالي والتفاعل الاجتماعي"

د رضوان بوجمعة

أستاذ محاضر بجامعة الجزائر3

redouaneisic@gmail.com

يتمثل هدفنا الأساسي من استعراض أهم أدبيات علم الاجتماع المعاصر في تنظيرها لفعل الاتصال، إلى البرهنة العلمية على أن تطور علم الاجتماع المعاصر انعكس على تطور التنظير في علوم الاتصال، كما يبين أن نشأة المقاربات النظرية في الاتصال لم يأت من فراغ، بل جاء من تراكم معرفي انتقل من النظر إلى الاتصال و اختصاره في مخططات تختصر الفعل الاتصالي في عناصر العملية الإعلامية فقط بالإضافة إلى السياق، و التقسيم الذي تجاهل أن الاتصال يتم في وضعيات ثقافية واقتصادية واجتماعية متباينة ومتنوعة، وهو ما يعني أن المجتمع

كان و سيبقى ورشة عمل مفتوحة لا تنتهي، فهو مسار من البنيات التي يعاد بناؤها في كل مرة بتطور وتطوير التفاعل الاجتماعي.

سننتقل في مسار استعراض الفكر الاجتماعي المعاصر للاتصال، من نظرة البنيوية التي اهتمت بدراسة كل الظواهر الاجتماعية على أساس أنها ظواهر لغوية لها قيمتها الاتصالية، إلى نظرة التفاعلات الرمزية التي أكدت أن المجتمع لا ينشأ بالاتصال فحسب بل و يعيش فيه وبه، لأن الاتصال يمكن الناس من أن يوجدوا أشياء مشتركة ليعيشوا سويا، إلى نظرة الظاهريتين الذين يعتقدون أن حقيقة الحياة اليومية هي الحقيقة العليا، إلى النظرية النقدية التي ولدت منها توجه الدراسات الثقافية، الذي يرى بأن الاتصال عبارة عن ممارسة ثقافية قبل كل شيء. وهي كل توجهات تبين أن تطور التنظير في الاتصال كان نتاج تراكم معرفي كان علم الاجتماع المعاصر احد عوامله المهمة.

1.المدرسة البنيوية وإشكالية اللغة و الدوال ومستويات الاتصال:

اهتم التوجه البنيوي أساسا بدراسة كل الظواهر الاجتماعية على أساس أنها ظواهر لغوية، وهو التوجه الذي استفادت منه الدراسات الاتصالية بشكل مباشر في نطاق السيميولوجيا و في إطار التوجه الأنثروبولوجي في الدراسات الاتصالية.

و طرحت النظرية البنيوية في الاتصال عدة اهتمامات، ومن ذلك تلك التي انصبت على دراسة كل الأشكال غير اللفظية في الاتصال [1]، وهي النظرية التي ساهم في تطويرها عدة منظرين من بينهم (أبراهم مولس)[2] Abraham Moles وغيرهم من المنظرين.

كلود لوفيس تروس Lévi-strauss Claude الذي يعتبر أحد أعمدة التوجه البنيوي ومؤسس الأنثروبولوجيا البنيوية، اهتم بإشكاليات الثقافة والاتصال والمجتمع في كتاباته المختلفة [3]، وتبرز تحليلاته تقاطعا مع ما يريد دراسته توجه أنثروبولوجيا الاتصال، كما يبرز جيدا ما سبق وأن أكدناه من أن علوم الاتصال علم متعدد التخصصات، و قد أوضح كلود لوفيس تروس Lévi-**strauss Claude** تلك العلاقة الوطيدة بين علم الاجتماع،و الثقافة و الاتصال، حيث أكد عل هذا بقوله: "يمكننا في عمق الأشياء أن نعرف الثقافة على أنها الاتصال المنظم **réglée**، وعلم الاجتماع بأنه النظرية العامة للاتصال".

هذا الإقرار يفسر جيدا التأكيد على أن الاتصال هو الحياة الاجتماعية ذاتها حسب ما يعتقده البنيويون، فالوضعيات الاجتماعية المختلفة عبارة عن ظواهر لغوية و اتصالية بالمعنى الواسع، حيث أشار Lévi-strauss Claude في هذا المجال إلى أن الاتصال يتجاوز ما هو شفويا ومكتوبا، فالاتصال يلعب على ثلاثة مستويات مختلفة وهي: اتصال النساء، اتصال الممتلكات والخدمات، واتصال الرسائل، وهو ما وضحه بقوله: "إن الاتصال بين الأفراد والجماعات ليس نتاجا للحياة الاجتماعية، بل هو الحياة الاجتماعية ذاتها، بشرط طبعا أن لا

يقتصر هذا على الاتصال المكتوب والشفوي فقط.في كل مجتمع يلعب الاتصال على ثلاثة مستويات مختلفة: اتصال النساء، واتصال الممتلكات والخدمات، واتصال الرسائل، لذلك فإن دراسات القرابة، الاقتصاد وعلم اللغة تعالج نفس المشاكل من الناحية الشكلية و الإجرائية على الأقل رغم أن ذلك يتم على مستويات مختلفة، فالزواج مثلا عبارة عن اتصال مثقل بالوقائع والحقائق من نفس الطبيعة والأهمية التي تحملها المواضيع التي يوصلها، فالنساء عبارة عن أشخاص وعبارة عن قيم في ذات الوقت. اللغة عبارة عن اتصال سريع برموز محضة مختلفة عن المواضيع، والتي كانت في الأصل عبارة عن قيم"[5].

كان كلود لوفيس تروس Lévi-strauss Claude يرى أن" مفهوم الاتصال مفهوم موحد-بكسر الحاء-بفضله يمكن أن نقوي و أن ندعم في تخصص واحد عدة أبحاث اعتبرت بأنها متباعدة و مختلفة كثيرا"[6].

إن هذه الأدبيات و غيرها مما تناولته إشكالية المدرسة البنيوية تتقاطع جيدا مع اهتمامنا البحثي هذا طالما أن أطروحتنا هذه تتعلق بدراسة بعض الوضعيات الاتصالية التي أنتجها المجتمع على أساس أنها دوال لها قيمة اتصالية[7].

2.<u>المدرسة التفاعلية و إشكالية التفاعل الرمزي</u>:

جمعت التفاعلات الرمزية أسماء مهمة في تاريخ علم الاجتماع، من بينها:
E.Freidson, E .C .Hugues,R.H.Tyrner,A .Strauss,T .Shibutani,M .H.Kuhn, D .Glaser, Goffman Erving Dewey John,H.Becker وغيرهم الكثير.

وقد نشأت التفاعلات الرمزية في الولايات المتحدة الأمريكية في وقت كان يمر علم الاجتماع فيها بأزمة، و كان من بين مظاهرها مشكل التوجهات المنهجية، حيث انتقد رواد هذا التوجه الواقع العلمي الذي كان يتميز بالاعتماد على منهجيات قائمة على الاستمارات الاستبيانية التي كانت تتجاهل بشكل أو بآخر الفاعلين الاجتماعيين بخصوصياتهم المتميزة[8].

إن الوجود المشترك هو مسار اتصال عظيم، حسبما يعتقد الرمز يون، بما أن الاتصال هو قبل كل شيء تبادل للمعنى عبر تبادل الارتباط و العلاقة، فإن الرموز هي المادة الأولى لذلك، فمعرفة لغة، وتقاسم المدونة، لا تعني فقط تقاسم لفكر مشترك و لكن يعني كذلك مجموعة من المواقف اتجاه العالم.

يؤكد جون ديوي Dewey John أن" المجتمع لا ينشأ بالاتصال فحسب بل و يعيش فيه وبه، لأن الاتصال يمكن الناس من أن يوجدوا أشياء مشتركة ليعيشوا سويا"[9].

فتح قوفمان مجال الدراسة في التفاعلات الرمزية على أفاق واسعة، أفاق أعطت الأدوات المبرهنة على أهمية تخصص أنثروبولوجيا الاتصال، فمساهماته الكثيرة دفعت (ايف ونكن) للقول

بصعوبة تصنيف (قوفمان)، مضيفا أن" قوفمان هو عالم في أنثروبولوجيا الاتصال رغما عنه. حتى قبل مؤسسها دال ايمس [10]، ويعطي وينكن دليلا عن ذلك عن دراسة قوفمان في انجازه لأطروحة الدكتوراه سنة1953 .[11]

ففي أطروحته هذه أكد (قوفمان) منذ البداية على أنه إذا كانت القواعد اللسانية واللغوية تشكل نحوا، فإن الطقوس و الشعائر تشكل نظاما ونسقا ،مضيفا [12] في تعريف عمله "إنني لا أهتم ببنية الحياة الاجتماعية، و لكنني اهتم ببنية التجربة الفردية في الحياة الاجتماعية"[13].

يعرف **قوفمان** دراسة النظام الاجتماعي بأنه "ليس دراسة جماعة ما، ولكن دراسة السلوكيات التي تنتج في جماعة ما" [14]. هذه السلوكيات تدل على استحالة أن لا نتصل كما يقول منظرو مدرسة بالو ألطو الأمريكية، لهذا يضيف (**قوفمان**) في دراسة أخرى من دراساته، "عندما يجتمع أفراد في وضعيات ما تفرض أن لا يتم تبادل الكلمات و فعل الكلام، فإنهم سواء أرادوا أو لم يريدوا، يدخلون في شكل من أشكال الاتصال، ...فحتى وإن توقف الشخص عن الكلام فإنه لا يمكنه أن يمتنع عن الاتصال بلغة الجسم. فيمكنه أن لا يتلفظ بعبارات أو بكلمات، لكنه لا يمكنه أن لا يقول أي شيء"[15].

و يعتقد (قوفمان) أن الفاعل في المجتمع يعاين وينقل ويجذب باستمرار، ويصف وضعية وجود الفرد وسط أفراد آخرين في المجتمع بالقول"عندما يوضع الفرد في حضور أشخاص آخرين، فإن هؤلاء الأفراد يبحثون عن الحصول على معلومات تخصه، أو يقومون بتبليغه بالمعلومات التي تكون بحوزتهم، فهؤلاء يقلقون من نظامه الاجتماعي و الاقتصادي، قلقون من الفكرة التي يصنعها عن نفسه، من كفاءته، من نزاهته، وقضايا أخرى كثيرة، وهذه المعلومات أو المعلومة لا يبحث عنها لذاتها، و لكن لأسباب عملية: فهذه المعلومات تساهم في تحديد الوضعية، من خلال تمكين الآخرين من توقع ما ينتظره منه و شريكه منهم، وبالتالي ما يمكن أن ينتظرهم" [16] وما يقوله (قوفمان) يتقاطع جيدا مع ما نريد البحث فيه في هذه الدراسة،فالاتصال ليس أداة بل دراسة الوضعيات الاجتماعية، هذه الوضعيات التي لا يمكن أن لا تنتج اتصالا.

3.المدرسة النقدية و توجه الدراسات الثقافية:

بنت المدرسة النقدية كل إشكالاتها البحثية في بدايات تأسيسها على نقد الثقافة الجماهيرية، وقد كان للماركسيين الجدد الذين أطروا هذا التوجه الدور الأساس في توجيه المدرسة نحو هذا المنحى، وكانت الأجيال المتعاقبة على هذه المدرسة دورا في تطوير إشكاليتها. الجيل الذي وجه المدرسة نحو الاهتمام بما هو ثقافي، و أسس توجه الدراسات الثقافية في منتصف الستينيات من القرن الماضي هو ما يهمنا في سياق الدراسة الحالية، بالإضافة إلى أعمال (هابرماس) حول الفضاء العمومي و اللغة و الحياة الاجتماعية.

هابرماس الذي يعتبر من رواد تجديد التوجه النقدي، أكد أن أية دراسة عن الحياة الاجتماعية لا يمكنها أن تستغني عن دراسة اللغة كعنصر أصلي مشكل للشخصية الإنسانية،

وكعنصر يعيد إنتاج الحياة الاجتماعية[17] فاللغة حسبه هي شكل و جوهر التنشئة الاجتماعية، و من أجل وصف هذا العالم الرمزي الذي يسبح فيه الفرد، استعان هابرماس بمفهوم الواقع المعيش الذي تحدث عنه الظاهرتيون، فهذا الواقع حسبما أكده هابرماس هو منشأ عوالم أخرى، و لكنها كلها عوالم تعود بنا إلى حقيقة عالم الحياة اليومية . مفهوم الواقع المعيش حسب هابرماس هو المؤسس لفعل الاتصال و لما يسميه بالعقلانية الاتصالية[18].

بالإضافة لعالم الحياة اليومية، و اللغة، أضاف(وليامس) أحد أبرز الوجوه في توجه الدراسات الثقافية عنصرا مهما هو عنصر المؤسسات و تنظيم العلاقات الاجتماعية، حيث أكد في هذا الإطار، أن" قضايا الشكل في الاتصال هي كذلك قضية مؤسسات وتنظيم العلاقات الاجتماعية"[19].

ومن هذا المنطلق، ركز وليامس على أن تنظيم العلاقات الاجتماعية يحمل الكثير من التأويلات الثقافية التي ترتبط ارتباطا كبيرا مع الظاهرة الاتصالية، وهو الذي أعطى ميلادا لموروث علمي مهم في مجال الدراسات الاتصالية القائمة على الاعتبارات الثقافية، وقد عبر وليامس و بدون أي تردد أو مضاربة أن الاتصال عبارة عن ممارسة ثقافية، مشددا على ذلك بقوله:" بالنسبة لي فإن الدراسات الثقافية تعني علوم الثقافة، وفيها يكون الاتصال عبارة عن ممارسة ثقافية قبل كل شيئ "[20].

سلم القيم و الوساطة الثقافية، والتقاليد الشفوية هي العناصر التي يقول رائد من رواد الدراسات الثقافية وهو Thompson E. P بأنها العناصر التي سكت عنها كارل ماركس، وهي عناصر يعتقد تومسون بأنها أساسية في فهم صيرورة الاتصال و الثقافة في الوقت ذاته، وعلى هذا الأساس بدأ تومسون في منتصف السبعينيات من القرن الماضي، ففي حوار صدر له بمناسبة نشره كتاب حول تشكيل الطبقة العاملة في بريطانيا، أكد تومسون Thompson E. P سنة 1976 أن "انشغاله الأساسي كان في كل مؤلفه يتمثل في تناول ما أعتبره سكوتا من ماركس، سكوتا في ميدان ما يسميه الأنثروبولوجيون بسلم القيم، سكوتا فيما يخص الوساطة ذات الطبيعة الثقافية و المعنوية" ولذلك دعا إلى الانتباه إلى التقاليد الشفوية و إلى الثقافات الشعبية[21].

الجيل الجديد في الثمانينيات أدخل توجه الدراسات الثقافية فيما يتقاطع مع مجال بحثنا، حيث دخل البعد الاثنوغرافي في تحليل مضامين و جمهور وسائل الاعلام ، وقد كانت الأعمال الأولى (لريشارد أوغار) [22] Hoggart Richard هي المؤسسة لأثنوغرافية ذاتية لكل الأبعاد الخاصة بالحياة اليومية للطبقة الشغيلة، البداية لتأسيس إثنوغرافية الاتصال حسب توجه الدراسات الثقافية، عبر الاهتمام بالثقافات المسحوقة.

كانت إذن الثمانينيات من القرن الماضي المنعرج الاثنوغرافي لتوجه الدراسات الثقافية مع (دافيد مورلي) [23] ورفاقه، حيث شكلت أعمال هذا الأخير المرجعية التي نقلت توجه الدراسات الثقافية إلى الاهتمام بعناصر العملية الإعلامية و الاتصالية من منطلق إثنوغرافي.

4.المدرسة الظاهرتية، عالم الاتصال وعالم الحياة اليومية:

طرحت الظاهرتية الاجتماعية المفهوم الأكثر لغزا حسب تأكيدات العديد من علماء الاجتماع، فما جاء به الظاهرتيون كان إعادة لطرح ما كان يعتقد علم الاجتماع الكلاسيكي على أنه مسلمات، كما وضع الظاهرتيون كل ما أنتج معرفيا في السابق محل تساؤل، ومن أهم إضافات منظرو الظاهرتية في مجال علم الاجتماع اهتمامهم بدراسة عالم الحياة اليومية، هذا العالم يراه هوسيرل ادموند على أنه عالم يحمل المفارقة التالية: " فعالم الحياة إذن هو العالم المعروف أكثر، وما دام أنه المعروف أكثر، فانه ليس معروفا بشكل كامل"[24].

عالم الحياة اليومية غير المعروف بشكل كامل، هو عالم لا يتساءل الإنسان حوله يعيشه بصفة روتينية، وهو من المفروض أن يكون عالما لطرح التساؤلات حول كيف يعيش الإنسان في عالم الحياة اليومية بهذا الشكل و ليس بشكل آخر، وهي التساؤلات التي من شأنها أن توجد بعض الإجابات في عالم الاتصال، عالم الاتصال الذي تحدث عنه هوسيرل، موضحا أنه عالم بحاجة إلى متحدث ومستمع والقصدية في إيصال شيء مفهوم، فكما يقول هوسيرل" أن الاتصال لا يمكنه أن يكون إلا إذا كانت هناك إرادة من المتحدث في قول شيء للآخر، و في ذات الوقت يجب على المستمع أن يفهم قصد وهدف المتحدث كذلك، و بأن يفهم الآخر على أساس أنه لا يقوم بإرسال مجرد أصوات بل على أنه يتحدث إليه"[25].

حقيقة الحياة اليومية هي الحقيقة العليا حسب شوتز [26]، والحياة اليومية هي ما هو معروف أكثر وما دام أنها هي المعروفة أكثر فإنها ليست هي المعروفة على الإطلاق، وهي ليست معروفة لأنها مرتبطة بالفاعل، و الفاعل كفرد ينتج معاني، و علم الاجتماع الظاهراتي يهتم بالمعاني وهو انشغال ثقافيي يتقاطع جيدا مع العالم الذي نود البحث فيه، المعاني والوضعيات و كل الفضاءات بما تنجه من معاني كما يعيشها الفاعل أو كما يضفيها على أفعاله، فعلم الاجتماع القائم على الاعتبارات الظاهرتية، كما يقول (**فليب لو بروتون**) " يسعى لفهم المعاني التي يضعها الفاعلون في علاقاتهم بالآخرين و بالأشياء و بالوضعيات...فهو توجه يهتم بالعام و هو يتمأسس، وليس بالعالم المؤسس مسبقا[27]".

أكد(شوتز) أن كل الأنساق الثقافية بما فيها الاتصالية، لا يمكن فهمها دون العودة إلى نشاط الفاعل في ذاته، وأضاف (شوتز) أن' كل الأشياء الثقافية، و الأدوات والرموز، والأنساق اللغوية،والمؤسسات الاجتماعية و غيرها، كلها تعود في أصولها ودلالاتها إلى نشاطات الإنسان، لذلك فنحن واعون دائما بتاريخانية الثقافة التي نراها في العادات والتقاليد...و لنفس السبب لا يمكنني أن أفهم أي منتوج ثقافي دون العودة إلى النشاط الإنساني الذي أنتجه'[28]

وفي استشهاده ضرب (شوتز) مثلا بقوله' لا يمكنني أن افهم أية أداة دون أن اعرف الهدف التي أوجدت من أجله، و لا أن افهم أية علامة أو رمز دون أن اعرف ما يمثل في فهم الشخص الذي يستعمله، ولا أن أفهم مؤسسة ما د ون أن أعرف ما تمثله بالنسبة للأفراد الذين

يضبطون سلوكهم حول وجودها' [29]. وكل هذا يوضح أن فعل الاتصال عند الظاهرتيين مرتبط بالمعنى الذي يضفيه المرسل على رسالته، وعلى طبيعة تفاعله.

الهوامش:

1. رضوان بوجمعة: الاتصال غير اللفظي : علاقة الإنسان الجزائري بالزمان والمكان. دراسة ظاهرتية للنص و الواقع. رسالة لنيل شهادة الماجستير في علوم الإعلام والاتصال (غير منشورة). جامعة الجزائر 1997.

2. Abraham Moles: Théorie structurale de la communication et société. Masson. Paris, Milan ; Barcelona,Mexico 1988

3. من أهم هذه المؤلفات التي تتقاطع مع الإشكالية العامة للثقافة و الاتصال ما يأتي :

- Lévi-strauss Claude :
  - La vie familiale et sociale des indiens Nambikwara Paris , société des américanistes 1948
  - Les structures élémentaires de la parenté. Paris .PUF 1949
  - Race et histoire folio Essais France 2005
  - Tristes Tropiques Paris Plon 1955
  - Anthropologie Structurale Paris Plon 1958
  - La pensée sauvage Paris Plon 1962
  - Mythologiques : l'origine des manières de table Paris Plon 1968
  - le regard éloigné Paris Plon 1983
  - Paroles données Paris Plon 1984
  - Regarder, écouter, Lire Paris Plon 1993
  - Des symboles et leurs doubles Paris Plon 1989

4. Lévi-strauss Claude : Race et histoire folio Essais France 2005. P 101
5. IBID P102
6. Lévi-strauss Claude : Anthropologie Structurale Paris Plon 1958 p330-331
7. كتاب أبراهم مولس حول البنيوية و الاتصال

−Moles Abraham : Théorie structurale de la communication et société/ Masson Paris 1988.

8. Le Breton David : l'interactionnisme symbolique PUF France 2004 P46
9. Dewey John : Démocratie et éducation. Armand Colin, Paris 1995 P18-19
10. Yves Winkin: Anthropologie de la communication. De la théorie au terrain. De Boeck Université de Bruxelles 1996. PP90
11. Goffman Erving : Goffman Erving : les cadres de l'expérience. Paris minuit 1991 P22
12. Goffman Erving, Communication conduct in island Community, Chicago, University of Chicago, department of sociology, Ph.D dissertation 1953
13. Goffman Erving, Communication conduct in island Community, Op .cit P8
14. Goffman Erving, Behaviour in public places. New York, NY: Free press 1963 P267.
15. Goffman Erving, la mise en scène de la vie quotidienne –la présentation de soi- Tome 1 Editions de Minuit Paris France 1973P11
16. Martuccelli Danilo : sociologies de la modernité. Folio essais Gallimard France 1999 P 324
17. Habermas Jürgen : Morale et communication Champs Flammarion France 1999 P13
18. Williams Raymond, Des communications comme sciences de la culture, in Réseaux (CENT) France N80Novembre décembre 1996 de la page 90 à 106.P100
19.Williams Raymond IBID P102
20. Thompson E. P, conversations with M. Merill in Radical History Review. Mai 1976
21. Hoggart Richard ; la culture du pauvre Minuit France 1970
22. Mattelard Armand,Erik Neveu, Cultural Studies Stories ; la domestication d'une pensée sauvage in Réseaux (CENT) France N80Novembre décembre 1996 de la page 13 à 58.P31
23. Husserl Edmond : la crise des sciences Européennes et la phénoménologie transcendantale, .Traduction G. Granel Paris Gallimard Idées directrices pour une phénoménologie Traduit de l'allemand par Paul Ricoeur Gallimard Mars 2003
24. Guy-félix Duportail : Phénoménologie de la communication. Ellipses. Paris France. 1999 P 67
25. عبد الرحمان عزي، «الفكر الاجتماعي المعاصر و الظاهرة الإعلامية و الاتصالية بعض الأبعاد الحضارية»، الطبعة الأولى، دار الأمة، الجزائر:1995
26. Le Breton David : l'interactionnisme symbolique PUF France 2004 P 98
27. Benvist jocelynet Bruno Karsenti : Phénoménologie et sociologie. PUF .France Avril 2001P83
28. Schutz Alfred : le chercheur et le quotidien, Phénoménologique des sciences sociales. Librairie des méridiens France 1987P16